BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
253
9 A
7

II
G

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

MASSIME

RELIGIOSE E MORALI

DI

DANTE ALIGHIERI

TRATTE

DALLA DIVINA COMMEDIA

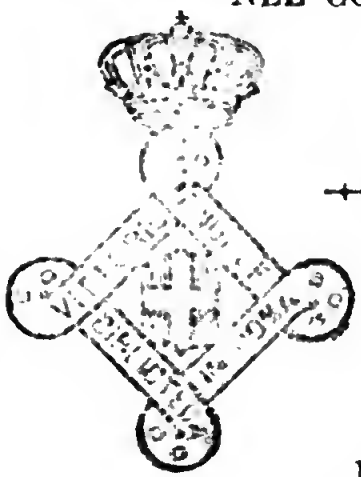
PER

DOMENICO SOLIMANI D. C. D. G.

PROF. DI TEOLOGIA DOGMATICA TRIENN.

NEL COLLEGIO ROMANO

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE



FIRENZE

A SPESE DELL' EDITORE

1867.

Digitized by Google

Cum opus, cui titulus — *Massime Religiose e Morali di Dante Alighieri tratte dalla Divina Commedia* — a P. Dominico Solimani nostrae Societatis sacerdote, lingua italica conscriptum, aliquot eiusdem Societatis theologi, quibus id commisimus, recognoverint, ac in lucem edi posse probaverint, potestate ab A. R. P. N. Petro Beckx Praeposito Generali mihi ad id data, facultatem concedo, ut typis mandetur, si iis ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu mea subscriptas, et sigillo officii mei munitas dedi.

Romae die 4 Aug. 1867.

ALEXANDER PONZA S. I. Praep. Prov.

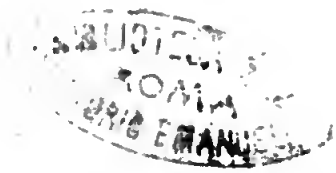
Non falla mai Dante di rendere a sè testimonianza della sua religione e pietà, tutte le volte, che gli si dà innanzi cagion di farlo.

ANTONIO CESARI Bell. Parad. c. 2. Dial. 1.

PRATO, TIP. CONTRUCCI E COMP.
nel R. Orfanotrofio della Pietà.

Digitized by Google

PREFAZIONE



La Divina Commedia è piena d'ammaestramenti bellissimi d'ogni maniera. Tra i quali, hanno, senza fallo, maggior importanza quelli, che appartengono alla teologia, e alla filosofia morale. Per la qual cosa, lasciati da un canto gli altri, questi abbiamo noi raccolti, e dichiarati in modo, che potessero essere agevolmente intesi, eziandio da coloro, che nelle due dette scienze non fossero troppo versati. E acciocch' essi ci dovessero tornare più profittevoli, noi gli abbiamo registrati, non secondo che ci vennero innanzi, nella lettura del sacro poema, ma secondo la natura delle cose, intorno alle quali, essi si aggiravano. Per tal modo, degli ammaestramenti teologici noi abbiamo formato quasi come una storia religiosa dell' uomo; e dei morali, una descrizione morale della vita umana.

La storia religiosa dell' uomo narra, com' egli fu da Dio creato, e ricolmato di doni sopranna-

Digitized by Google

turali; com' egli al suo Creatore si ribellò, e quanti mali siano da questa ribellione venuti a tutta l'umana stirpe; narra la morte del Figliuolo di Dio, per la quale l' uomo peccatore fu redento; la religione, ch' egli dee professare, e quali esser debbano le credenze di lui; quali le speranze, quali gli amori: quanto debba egli guardarsi dall' offender Dio; quanto temere le divine vendette; quanta sia la forza del pentimento cristiano; e come i disegni di Dio, rispetto alla salute eterna dell' uomo siano al tutto imperscrutabili; e come debba l' uomo, nel dì prefisso, tornare in vita, e ascoltare da Cristo la suprema sentenza; e finalmente come siagli riserbata una eternità di supplizii, o di gaudii, secondo il merito. Or tutti questi, ed altri non meno importanti subbietti tocca il poeta nostro, nelle massime religiose, delle quali egli ha, per così dire, ingemmata la Divina Commedia.

Il tenore della vita umana dipende, in gran parte, dalla natura dell' uomo. Però, a voler descrivere quella, è da por mente a questa. Le doti, e le inclinazioni, che l' uomo ebbe dalla natura, mostrano aperto, ch' egli è fatto per la verità, e per la virtù. Egli è altresì fatto per vivere insieme con i suoi simili. Onde veggiamo, che gli uni sono forniti di certe attitudini, delle quali gli altri sono privi. Per quanto nobile sia la natura dell' uomo, egli è signoreggiato in gran parte

Digitized by Google

dalle passioni, massimamente dall' amore. Felice lui, se ponesse amore a sole quelle cose, che ne son degne! Ma troppo sovente egli corre dietro a cose vane, quali sono le ricchezze, la gloria, i piaceri sensuali, la nobiltà del sangue, dov' ella sia scompagnata dalla virtù. A voler essere virtuoso, è mestieri deporre ogni viltà d' animo, fuggire l' infingardaggine, sceverarsi dalla turba, essere amico non timido al vero, disprezzare i discorsi degli uomini frivoli. All' uomo socievole s' addice soprattutto la beneficenza, la quale dee anzi prevenire la domanda, che seguitarla. La vita umana è tessuta di sventure; e se l' uomo fu mai, per alcun tempo, felice, la memoria d'esso gli fa più lagrimevole la miseria. Nel resto le sventure si deono tollerare con grande animo. Al che nessun' altra cosa cotanto giova, quanto la retta coscienza. Di tutto questo il nostro poeta assai sentitamente ragiona nelle massime morali. Per le dette massime, sì morali, e sì principalmente religiose, onde, qua e colà, risplende la Divina Commedia, si può conoscere, quanto ingiustamente sia Dante stato da certuni annoverato tra gli eretici, e i miscredenti. Egli sentì sempre in ogni cosa, al tutto cattolicamente; e oltre a ciò egli era profondamente versato negli scritti dei teologi cattolici, massimamente in quelli di S. Tommaso. Però noi abbiamo non di rado dichiarato gli ammaestramenti del Poeta, con le

parole di questo S. Dottore, recate nel nostro idioma, e spogliate al possibile delle scolastiche spine. Le quali cure da noi adoperate, intorno a questo lavoro, ci danno speranza, ch' esso possa in alcuna guisa giovare, non pure ad accrescere in noi l'amore della virtù, e della cristiana religione, ma eziandio a rendere chiari, e piani certi luoghi alquanto oscuri, e malagevoli del poema sacro.

Digitized by Google

MASSIME RELIGIOSE

MASSIMA PRIMA

LA CREAZIONE DELL' UNIVERSO È UN EFFETTO DELLA DIVINA BONTÀ.

« Non per avere in se di bene acquisto,
Ch' esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse risplendendo dir : sussisto;
In sua eternità di tempo fuore,
Fuor d' ogni altro comprender, com' ei piacque
S' aperse in nuovi amor l' eterno Amore.
Nè prima quasi torpente si giacque;
Chè nè prima, nè poscia precedette
Lo discorrer di Dio sopra quest' acque.
Par. c. 29.

Ciò, che non muore, e ciò, che può morire,
Non è, se non splendor di quella Idea,
Che partorisce, amando, il sommo Sire.
Chè quella viva luce, che sì mea
Dal suo Lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall' amor, che in lor s' intrèa,
Per sua bontade il suo raggiare aduna,
Quasi specchiato in nove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una. »
Par. c. 13.

In questi due luoghi somiglianti, Dante discorre in particolare la creazione degli angeli, e in generale quella

dell' universo, ascrivendola al Verbo divino. Mostra l'intendimento del Creatore, e quando, e dove, e come fossero gli angeli creati. Insegna, come sia da rispondere, a chi dimandasse, che cosa facesse Dio, prima di creare, e tocca certi altri punti di gran rilievo, in questa materia. Sopra i quali, volendo noi fare ordinatamente alcuna considerazione, dobbiamo innanzi tratto spiegare il concetto di creazione. Creare non è altro, che fare una cosa dal nulla; cioè fare, che una cosa, che prima non era, cominci ad essere; o anche fare una cosa in modo, che non sia tratta da verun'altra. Lo scultore trae la statua da certe materie, che gli somministra la natura, qual è il legno, il marmo, il metallo. Non così Dio fece le cose; ma diè loro l'essere con un atto della sua volontà, senza che gli fosse bisogno di servirsi, a quest' effetto, di checchessia. A voler ciò intendere, è da richiamare alla mente, che tutti questi esseri mutabili, l'aggregato de' quali si chiama Mondo, sono per modo, che poteano non essere. Per contrario, Dio è per modo, che non potea non essere. Però è cagione universale di tutti gli altri esseri. Or questi non poterono da Dio procedere altramente, che per creazione. E di vero, se Dio, nel produrre cotesti esseri, non avesse operato se non sopra alcuna materia, che già fosse, una tal materia non sarebbe stata prodotta da lui. Ondechè sarebbe falso, che Dio sia la cagione universale di tutti, quanti sono, gli esseri. Però è manifesto, che questi non poterono da Dio procedere altramente, che per creazione.

S. Agostino nelle sue Confessioni *(l. 11. c. 5.)* dimostra, che Dio non fece il mondo così, come l' umano artefice fa l'opere sue; che non lo fece in alcun'altra cosa; che non si servì per farlo d' alcun' altra materia; che per conseguente lo fece per sola la sua parola. « In qual modo, dic'egli parlando a Dio stesso, facesti tu il cielo, e la terra, o di quale gran macchina ti servisti tu a quest' effetto? Chè per fermo tu non operasti al modo, che tiene l' artefice umano. Questi forma un corpo da un altro, per volere del-

l'animo, il quale imprime, come che sia, nelle cose esteriori la forma, che vede in sè medesimo con l'occhio interiore. Nè avrebbe un tal potere, se non lo avesse ricevuto da te, che gli desti l'essere. L'animo dell'artefice imprime la detta forma nelle cose, che sono, ed ebbero da te l'essere, qual è la terra, la pietra, il legno, l'oro, o altra qualsivoglia cosa di tal fatta. Le quali non sarebbono se tu non le avessi fatte. Tu desti al fabbro il corpo, tu l'animo, che governa le membra, tu la materia, di che fa i suoi lavori, tu l'ingegno, con che apprende l'arte, e vede dentro di sè quello, che debba fare di fuori; tu i sensi del corpo, mercè i quali, trasporta, per così dire, dall'animo alla materia l'idea di ciò, che vuol fare, e annuncia all'animo ciò, che è fatto, affinch'egli consulti dentro di sè la verità, che a lui soprastà, e vede se è ben fatto. Te tutte queste cose gridano creatore. Ma tu in qual modo le fai? In qual modo facesti, o Dio, il cielo, e la terra? Non certo in cielo, nè in terra festi tu il cielo, e la terra. Perocchè queste cose appartengono anch'esse al cielo, e alla terra Nè facesti il mondo nel mondo. Dacchè non era dove potesse egli esser fatto, prima che fosse. Nè tu tenevi in mano alcuna cosa, di che potessi fare il cielo, e la terra: e donde avresti tu avuto ciò, che non avessi fatto tu stesso? e qual cosa è, che non sia da te? Adunque tu dicesti, e le cose furono fatte, e per la tua parola tu le facesti. »

Il nostro poeta, con molti de' padri, e de' teologi, ascrive la creazione dell'universo al divin Verbo. Tutte le creature, egli dice, mortali, e immortali, sono splendore di quella Idea, che Dio Padre, con infinito amore, genera, intendendo sè stesso. Questa viva luce procede dal divin sole per modo, che da lui non si diparte, nè dall'Amore, che tra loro è terzo. Questa primamente produce, e per così dire, raggia i nove cieli, con i loro motori, risplendendo in essi, quasi come in altrettanti specchi, senza mai perdere punto nulla della sua unità. Questa dottrina è fondata nelle divine

scritture. S. Giovanni, nel capo primo del suo Vangelo, parlando del Verbo eterno « per mezzo di lui, dice, furono fatte le cose tutte, e senza di lui, nulla fu fatto di ciò, che fu fatto. » Intorno alle quali parole, è da considerare, che il sacro evangelista afferma, tutte le cose essere state fatte, per mezzo del Verbo, non perchè questi sia stato strumento, o ministro di Dio Padre, nella creazione delle cose; ma primo, perchè il Verbo procede per generazione da lui. Secondo, perchè il Verbo è idea delle cose create, conforme alla quale, il Padre, insieme col Figlio, le fece dal nulla. Così l'artefice umano eseguisce le opere dell'arte sua conforme al concetto della sua mente, con questo divario, che il concetto di Dio è sustanziale, e da sè sussistente; quello dell'artefice umano è accidentale, e passeggero. Terzo, perchè il Verbo riceve dal Padre, insieme con la natura divina, l'onnipotenza, e l'azione del creare, la quale non è punto altra da quella di lui.

Il nostro poeta entrando a parlare della creazione, tocca l'intento del Creatore. Dio, nel creare le cose, senza fallo ebbe un intento. In tal guisa operano gli esseri, che forniti sono d'intelligenza, e di volontà. Il detto intento del Creatore non fu, nè potè essere l'acquisto d'alcun bene, che gli mancasse. Egli è perfettissimo, e beatissimo; e però non potè, creando, mirare a procacciarsi alcun bene, di che avesse difetto. A che dunque in ciò mirò Egli? Mirò a comunicare la sua bontà con le creature. Per tal modo la bontà divina nelle creature risplende, e acquista una cotal sussistenza. Per tal modo altresì le creature tutte narrano la gloria del loro Fattore. Il che massimamente far possono le creature ragionevoli, quali sono gli angeli, e gli uomini, come quelle, che da lui ebbero la facoltà di conoscerlo, e d'amarlo. Intorno alle quali considerazioni, sono da notare due cose. La prima è, che Dio, nel comunicare la sua bontà con le creature, fu pienamente libero. Il che si pare pure da questo, ch'egli di loro non abbisognava in conto alcuno. La seconda è, che nella detta comunicazione, egli non patì veruno, per

quantunque piccolo, detrimento. Il che si raccoglie dall'esser lui al tutto immutabile, ed infinito. Ondechè, come non può acquistare un bene, che già non abbia, così non può perderne alcuno di quelli, che ha.

Dimostrato l'intento del Creatore, Dante scioglie la doppia questione del quando, e del dove fossero da lui prodotti gli angeli. Come la creazione degli angeli si può riguardarla assolutamente, o rispetto alla creazione degli altri esseri, il nostro poeta teologo alla questione del quando risponde in due modi. Primo dice, che Dio li creò nella sua eternità, fuor d'ogni tempo. Appresso, nel medesimo canto ventesimo nono del Paradiso, avendoci detto, che S. Girolamo insegnò, gli angeli essere stati prodotti molti secoli innanzi, che questo mondo fosse fatto, afferma, che questa opinione non ben s'accorda con le sante scritture, nè con la ragione stessa. Nel che egli seguita S. Tommaso, e ottimamente s'appone. E di vero a provare, che gli angeli non furono creati prima di questo visibile universo, possono bastare queste parole, onde ha cominciamento il libro del Genesi, e tutta la scrittura: « Nel principio creò Dio il cielo, e la terra. » Qui, nel principio, secondo S. Agostino, vale, prima d'ogni altra cosa. Or se il cielo, e la terra furono creati prima d'ogni altra cosa, egli è manifesto, che prima di loro non fu creato alcun'altro essere, e per conseguente nè pur l'angelo. Un tal vero si può confermarlo con due ragioni, delle quali l'una è tratta da un principio generale, l'altra da un fatto. Questa è la prima: gli angeli non formano da sè un mondo a parte, ma concorrono con tutte l'altre cose a formare questo mondo medesimo, al quale noi pure apparteniamo. Ciò si rende aperto per le relazioni, onde son eglino legati a tutte l'altre creature. Chè l'unità del mondo procede appunto da un siffatto legamento. Però è manifesto, che gli angeli, rispetto all'universo, non sono più che una parte. Or la perfezione della parte dimora nell'essere essa congiunta col tutto. Adunque non è verisimile, che Dio, dalle cui mani non esce mai opera, che non sia perfetta, abbia

voluto separare gli angeli dall'altre cose, creandoli prima d'esse. L'altra ragione tolta dal fatto è questa: egli è certo, che quando gli angeli peccarono, i cieli già erano. « Io vedea, disse già Cristo, *(Luc. 10.)* Satana cadere dal cielo, a guisa di folgore. » D'altra parte, per avviso dei padri, e dei teologi, dalla creazione degli angeli, al loro prevaricamento, corse un tempo brevissimo. Adunque non è possibile, ch'essi fussero da Dio creati gran tempo innanzi alle cose materiali. La quale illazione vale, non pure rispetto agli angeli cattivi, ma e rispetto ai buoni. Dacchè nessuna ragione ne induce a credere, che gli angeli siano stati creati successivamente. Dall'altro lato noi sappiamo, che gli angeli buoni si levarono contro i cattivi così tosto, che questi si levarono contro Dio.

Quanto alla questione del dove fossero gli angeli creati, Dante se ne spaccia in poche parole dicendo ch'eglino furono da Dio creati fuor d'ogni altro comprendere. La qual risposta è fondata nella dottrina di s. Paolo, il quale nel capo primo della sua lettera ai Colossesi, parlando del Figliuolo di Dio, afferma, che tutte le cose furono create per lui, ed in lui. Che, per avviso dei più dotti interpreti, è quanto dire: da lui, e nella sua divina immensità. Con che ci vuole insegnare, che il Figliuolo di Dio, per essenza, presenza, e potenza, come parlano i teologi, è da pertutto. Ondechè nessuna cosa egli può creare, nè fare, fuori della sua propria immensità. Perocch'ella riempie, e comprende tutte, quante sono, le cose. Per tal modo Dio si trova essere intimamente presente a tutti gli esseri da sè creati. Dalla qual divina presenza eglino così dipendono, e sono conservati, e governati, come i raggi solari dalla presenza del sole; come il corpo umano dalla presenza dell'anima. Perocchè siccome l'anima è nel corpo, così questo è in quella, e con troppo maggior dependenza. Essendochè, non l'anima dal corpo, ma questo da quella riceve la vita, e il movimento. Per simil modo, tuttochè assai diverso, quanto all'unione, Dio è nel mondo, e il mondo è

in Dio con somma dependenza, come quello, che da Dio perennemente riceve l'essere, e il durare. Però con gran ragione si dice, che nel Figliuolo di Dio furono creati, e durano tutti gli esseri, e in particolar modo gli angeli. Ondechè s'egli, che li trasse dal nulla, e in sè li conserva, ritraesse da loro la sua presenza, essi tutti nel nulla di trato ricadrebbono, in quella guisa, che svaniscono i raggi solari, allorchè il sole si ritira; e viene meno la vita del corpo, allorchè l'anima se ne diparte.

Dio non creò il mondo ab eterno. Per questo ai deboli intelletti pare, ch'egli dovesse rimanersi ozioso per tutta un'eternità. Onde anche talora trascorrono a dimandare, che cosa facesse Dio, prima di creare il mondo. A fine di mostrare quanto insensata siasi una siffatta domanda, il nostro poeta osserva, che la creazione del mondo non fu preceduta da un prima, nè da un poi, come falsamente si presuppone nella detta domanda. Profonda osservazione la quale non può essere compresa, se non da chi sappia, che cosa sia il tempo, e quando cominciasse, e in che si diversifichi dall'eternità. Onde noi stimiamo ben fatto di satisfare qui brevemente a ciascuna di queste tre questioni. Il tempo altro non è, che il succedere d'un poscia ad un prima, nel movimento dei corpi. Quando un corpo si muove, noi possiamo, nel movimento di lui, distinguere varie parti, delle quali la seconda succede alla prima, la terza alla seconda, e per ugual modo ciascuna delle susseguenti, a ciascuna delle precedenti. Quinci in noi sorge l'idea del tempo. Da questo concetto del tempo si vede aperto, ch'esso non potè precedere alla creazione dell'universo. Dacchè prima, che l'universo fosse creato, non era corpo, che si movesse, e producesse il tempo. Egli si vede altresì, che il tempo dovette cominciare col movimento, cioè coll'universo stesso. Nonpertanto esso è, per natura, posteriore al movimento; essendochè il tempo nasce dal movimento, non questo da quello. Il tempo ha principio, e fine, almeno in quanto noi possiamo notare in ogni suo periodo

un principio ed un fine. Oltre a ciò egli ha successione nelle parti, ond' è composto. Or in queste due cose appunto egli si diversifica dall' eternità. Perocchè questa non ha principio, nè fine, nè composizione di parti, nè successione alcuna. L' eternità, secondo Boezio *(De Cons. l. 3. Pr. 2.)* non è altro, che una vita interminabile, posseduta tuttaquanta insieme, e perfettamente. Ella è vita, perchè appartiene anzi all' operare, che all' essere; è interminabile, perchè non ammette confini da veruna parte; è posseduta, perchè è sicura tanto, che non si può perderla; tuttaquanta, perchè nulla le manca; perfettamente, perchè non si vuol confonderla con l' istante del tempo presente, il qual è caduco, e sommamente imperfetto.

Dante significa la creazione, per lo discorrere di Dio sopra l' acque. Questa circostanza della creazione il traduttore volgato la esprime con queste parole; « lo Spirito di Dio era portato sopra l' acque. » Egli è chiaro, che Dante per questo Spirito di Dio intende Dio stesso, e in particolare lo Spirito Santo. In ciò egli s' attiene al parere dei più tra i padri, e i sacri interpreti. S. Ambrogio, *(Essamer. l. 1.)* allegate le parole, le quali affermano, che lo Spirito Santo era trasportato sopra l' acque, soggiunge: « questo Spirito di Dio, alcuni lo pigliano per l' aere, altri per quell' aura vitale, che respiriamo. Ma noi attenendoci al sentimento dei santi, e dei fedeli, lo pigliamo per lo Spirito Santo ». Nonpertanto sono non pochi, ai quali questa interpretazione pare anzi mistica, che letterale. Non è verisimile, essi dicono, che Mosè, il quale non intendeva d' insegnare ivi, in servigio dei sapienti, cose astruse, e recondite, ma si studiava d' adattare le sue parole, e sentenze alla capacità del popolo rozzo, e grossolano, abbia voluto, con quel nome, indicare soltanto la terza persona della SS. Trinità, e non altresì alcuna cosa corporea, che non troppo si diversificasse dall' altre, che avea pur dianzi nominate, e potesse eziandio dal volgo essere, come che sia, compresa. Tra questi interpreti, i quali vo-

Digitized by Google

gliono, che il nome di Spirito di Dio, nella detta sentenza, preso letteralmente dinoti una cosa corporea, è degno d'essere con onore nominato il p. Gianbattista Pianciani. Questi volendo far intendere, che cosa sia, nel detto luogo, lo Spirito di Dio, dimostra innanzi tratto di qual fatta acque fossero quelle, sopra le quali egli si movea. Coteste acque, per suo avviso, altro non erano, che un'immensa congerie di materia fluidissima, la quale ben potea chiamarsi acqua, come quella, che in grandissima copia in sè conteneva i due elementi, ond'è composta l'acqua, e dovea in gran parte altresì trasformarsi in acqua propriamente detta, e priva era di qualsivoglia coesione, e colore. E gli pare, che questo sia stato pure l'avviso di S. Agostino, il quale (*de Gen. contr. Manich. l. 1. c. 5.*) affermò, che l'acqua, sopra cui era portato lo Spirito di Dio, altro non era, che la materia informe, e invisibile, la quale detta fu acqua, perchè facile, e pieghevole soggiaceva alla mano dell'Artefice divino, che da lei formar volea tutte le corporee sostanze. Ciò premesso, il Pianciani ne fa avvertiti, che tutti comunemente i cultori della scienza fisica s'accordano in ammettere una sostanza corporea sottilissima, fluidissima, diffusa in ogni parte, la quale essi dinotano col nome di etere. Ella, per loro avviso, abbraccia, penetra, ed imbeve altamente tutti, quanti sono, gli altri corpi. Ella, secondo che è mossa, in questo, o in quel modo, serve a produrre il calore, la luce, il fulmine, l'attrarsi, o il respingersi scambievole di certi corpi, e cento altri effetti di non minore momento. Appresso, egli afferma, questa eterea sustanza essere appunto quella, che nel secondo versetto del Genesi, è chiamata Spirito di Dio. Il nome di Spirito, assai bene le si acconcia, a cagione della sua sottigliezza, e assai bene altresì le si acconcia il nome di divina, a cagione della sua inesplicabile operosità, secondo il noto costume degli ebrei, i quali appellano cosa di Dio qual si sia cosa, che abbia in sè qualche eccellenza, nel suo genere. Quindi vennero i

monti di Dio, i cedri di Dio, e non poche altre somiglianti denominazioni. Vero è, che la detta sustanza eterea non si muove di luogo in luogo, ma solo in sè stessa, senza mai restare. Quanto a ciò il lodato scrittore osserva, che la voce ebraica, alla quale risponde, nella nostra Volgata, *l'essere portato*, non dinota un movimento di traslazione, massimamente impetuoso, ma sì un movimento assai temperato, e permanente, qual è lo svolazzare d'un'aquila sopra i suoi nati, a fine di eccitarli a volare; qual è nell'uomo il tremito delle ossa, procedente da un gran timore; qual è altresì il movimento, benchè impercettibile, d'un uccello, che sta covando le ova, a fine di schiuderne i pulcini. In questo modo si studia il Pianciani di togliere la detta difficoltà. Ma è da udire lui stesso, che così propone, e mantiene il suo pensiero. « Mi sembra, dic'egli, *(Cosmog. Natur. compar. col Genesi)* checchè altri si pensi, intorno alla possibilità, o probabilità di questa interpretazione, mi sembra, dico, di potere in senso fisico, e letterale, nello Spirito di Dio moventesi sopra le acque, o riscaldante, fecondante, e in certo modo covante quelle, intendere l'etere, sostanza bensì materiale, ma prestantissima per la sua sottigliezza, ed efficacia; nel quale tutto questo mondo visibile, e tutte le sostanze corporee sono contenute, e si muovono; il quale, subito dopo la creazione, movevasi sopra quella immensa congerie di atomi, e la penetrava; il quale cominciava a scaldarla, ed a fecondarla, disponendo prossimamente gli elementi alla generazione delle molecole composte, e remotamente a quella degli esseri organizzati. Mi sembra, che le voci riscaldare, fecondare, covare, come ottimamente convengono, in senso spirituale, al divino Spirito vivificatore, così, in senso più litterale, e fisico s'aggiustino all'etere, che forse meno impropriamente di altra corporea sustanza poteva servir di figura, e d'immagine dello Spirito divino, onnipossente, immenso, e vivificante ».

Digitized by Google

MASSIMA SECONDA

L'UNIVERSO È UNA IMMAGINE DI DIO.

. . . . Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro, e questo è forma
Che l'universo a Dio fa somigliante.
Quì veggion l'alte creature l'orma
Dell'eterno valore, il qual è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.
Nell' ordine, ch'io dico, son accline
Tutte nature, per diverse sorti
Più al principio loro, e men vicine.
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere, e ciascuna
Con istinto a lei dato, che la porti.
Par. c. 1.

Non è uomo, per quantunque rozzo, il quale considerando, eziandio sol di passaggio, quest' universo, non s'accorga di tratto, che le cose, ond'esso è composto, hanno tra loro un ordine maraviglioso. Il regolato muoversi dei pianeti, l'alternarsi dei giorni, e delle notti, e il loro allungarsi, e accorciarsi a vicenda, il ritorno annuo delle stagioni, e mille altri effetti, i quali veggiamo tutto di aver luogo in natura, della stessa guisa, di ciò ne fanno ampia fede. Nella quale credenza noi massimamente ci confermiamo, allorchè poniam mente, che tutte le membra, onde composti sono i corpi degli animali, si trovano essere sommamente atte a poter fornire gli uffizi, che loro furono assegnati dalla natura. Vero è, che nessuno di noi giunge a comprendere tutta, quant'è, l'ampiezza del detto ordine.

Digitized by Google

Che a ciò sarebbe richiesta una mente per poco infinita. Non pertanto dal vedere, che grandemente ordinato è il poco, che conosciamo, noi per una giusta induzione, possiamo inferire, che grandemente ordinato altresì esser dee il molto, che ignoriamo. Per tal modo noi siamo fatti certi, che tutti, quanti sono, gli esseri creati sono insieme congiunti con un legame d' ordine perfettissimo; e come l'ordine riduce la moltitudine all' unità, noi veniamo parimente a conoscere, che tutti essi, ciascuno secondo sua possa, con pieno accordo concorrono a formare un mondo medesimo.

L'ordine non può procedere altronde, che da una mente intelligente. E di vero l'ordine dimora in una serie di cose, a ciascuna delle quali è assegnato il suo luogo, da una medesima ragione; in un aggregato di parti atte a formare un tutto; nell'uso di molti mezzi rivolti a conseguire un fine. Or sola la mente intelligente comprende il convenevole collocamento di più cose; l'attitudine di più parti, rispetto ad un tutto; l'efficacia di più mezzi, rispetto ad un fine. Qui sorge un dubbio, intorno alla detta cagione dell'ordine. Dacchè noi veggiamo, ch'esso assai di frequente procede, non pure dagli animali bruti, che non hanno intelletto, ma eziandio dagli esseri materiali, che non hanno senso, nè immaginativa. Così, a cagion d'esempio, gli uccelli edificano nidi acconcissimi a potervi deporre i loro parti, e i pianeti si muovono intorno al sole in modo, da poterne ricevere la luce, e il calore. A togliere un siffatto dubbio, è da por mente, che l'ordine procede dall'intelligenza, talora senza mezzo, talora mediante alcuna cosa, che serve di strumento ad effettuarlo. Però quando si vede, che alcun essere meramente sensitivo, o materiale opera, o si muove ordinatamente, al tutto è da dire, ch'esso in ciò è mosso e diretto da una mente superiore, non altramente, che la saetta è diretta allo scopo dall'arciere. Ondechè sempre s'avvera, che l'ordine non procede altronde, che dalla mente intelligente.

Digitized by Google

Quanto all' ordine di quest' universo, esso non potea procedere, se non da una mente, che fosse, senza fine veggente, e senza fine altresì possente. E di vero a concepirlo nessuna mente finita saria stata bastevole. Era necessario sapere, quanta fosse la copia della materia primigenia; quanta la varietà dei corpi, che se ne sarebbono potuti trarre; la mole, la figura, le qualità di ciascuno d'essi. Soprattutto era mestieri sapere, a quali leggi potessero i detti corpi essere sottoposti, sì nel loro formarsi, e sì nel muoversi; prevedere tutti gli effetti, che da queste leggi erano per seguire, in tutta la durata dei secoli venturi; vedere quali difetti potessero esser permessi nelle parti, senza pregiudizio del tutto. Oltre a ciò bisognava conoscere a quali leggi dovessero soggiacere gli animali stessi, sì bruti, e sì ragionevoli; come potesse in questi ultimi comporsi il natural appetito della felicità, col libero volere; come fosse da provvedere alla vita, e alla propagazione degli uni, e degli altri, ed altre tali cose in gran numero. Or chi non vede, come a capir tante, e sì grandi conoscenze, una mente, che finita fosse, non poteva essere acconcia? Ciò, che diciamo della sapienza richiesta a poter concepire l' ordine di quest' universo, diciamo altresì della forza richiesta a potere eseguirlo. Come quella, così questa fu senza fallo infinita. E di vero trattavasi di comporre, con una moltitudine infinita di pezzi di varia forma, e natura una gran macchina, la quale dovesse in perpetuo servire al fine inteso, senza bisogno d' essere mai racconciata, o ristorata come che sia. A quest' effetto era necessario avere una piena signoria su la materia, fornirla d' un gran numero di forze di vario servigio, trarne innumerevoli corpi di varia mole, segnare a ciascuno la via da percorrere, muoverli in tutti i versi, legare insieme tutte, quante sono, le cose con nodo indissolubile; tutto questo non è, a gran pezza, un millesimo di ciò, ch' era da fare nel caso nostro. Le quali considerazioni ci conducono in fine a confessare un supremo

Ordinatore di tutti gli esseri da lui creati, il quale noi dinotiamo col nome augusto di Dio.

L'ordine, per avviso del poeta nostro, all'universo è forma, che il fa simile a Dio. Non si vede, a prima giunta, come una cosa materiale, qual è il mondo, possa aver somiglianza, con una cosa sommamente spirituale, qual è Dio. Non pertanto, come il marmo, mercè la forma ricevuta dallo scultore, rappresenta Cesare, così l'universo, mercè l'ordine delle cose, ond'è composto, rappresenta Dio. E ciò avviene per due ragioni. Primo, perchè Dio è sommamente uno, e l'ordine riduce la moltitudine delle cose all'unità. Vero è, che in Dio, non è alcuna moltiplicità; pur nondimeno sono in lui molti attributi, i quali, tuttochè siano una cosa medesima con la divina natura, sono dalla mente nostra appresi con diversi concetti. Per tal modo noi immaginiamo in Dio una cotale moltiplicità ridotta a perfettissima unità, e il troviamo rappresentato nell'ordine dell'universo. In secondo luogo l'universo, mercè l'ordine, rappresenta Dio, perchè l'ordine fa, che in esso risplendano tutti i detti divini attributi in generale, e tre d'essi in particolare; ciò sono la sapienza, la possanza, la bontà. L'ordine fa, che nell'universo risplenda la divina sapienza, perchè, come fu per noi poco avanti mostrato, a concepirlo era richiesta una sapienza infinita. L'ordine fa, che vi risplenda la divina possanza, perchè ad eseguirlo era richiesta una possanza altresì infinita. L'ordine fa, che vi risplenda la divina bontà, perch'esso torna utilissimo agli animali, sì bruti, e sì ragionevoli, i quali nella confusione delle cose, non potrebbono esser lieti, nè mantenere la vita.

Il nostro poeta afferma, che l'alte creature, ciò sono gli uomini, e gli angeli, nell'ordine mondano veggiono un'orma della Divinità. La quale orma per fermo non potrebbe, nel detto ordine, esser veduta, se non vi fosse. Adunque, per avviso di lui, ella veramente vi si trova, e riluce. Questa dottrina, Dante la tolse forse da S. Tommaso, il quale nella sua Somma più espressamente la dimostra in questa

forma: « tutti gli effetti, egli dice, *(p. 1. q. 45. a. 7.)* rappresentano in alcun modo le loro cagioni, benchè con qualche divario. Certuni, delle loro cagioni rappresentano sola la fecondità, non la forma; così, a cagion d'esempio, il fumo rappresenta il fuoco, onde procede, e in questi, si dice essere un vestigio della cosa rappresentata. Perocchè il vestigio dimostra il movimento d'alcuno, che passa, non quale egli siasi. Certi altri effetti, delle loro cagioni rappresentano, oltre la fecondità, la forma stessa. Così la statua di Fidia rappresenta lui medesimo; e in questi si dice essere, non pure un vestigio, ma eziandio una immagine della cosa rappresentata. Or i procedimenti delle divine persone riguardano gli atti dell'intelletto, e della volontà. Dacchè il Figlio procede qual Verbo dell'intelletto, e lo Spirito Santo, qual Amore della volontà. Però le creature ragionevoli rappresentano la Trinità, al modo delle immagini, come quelle, che nell'intelletto hanno un verbo, e nella volontà un amore. Ma tutte le altre creature la rappresentano, al modo delle vestigia, come quelle, ch'hanno in sè cose, le quali si possono attribuire, quasi come a cagione particolare, ad alcuna delle divine persone. E di vero ciascuna di queste men nobili creature ha l'essere, il quale si stima venirle in particolar modo, dal Padre, che è principio senza principio; ha una proprietà naturale, che la diversifica da tutte le altre creature e la restringe ad una specie determinata; la qual proprietà si stima venirle dal Verbo, come un'opera d'arte viene dal concetto dell'artefice; soggiace ad un ordine, mercè il quale è legata con l'altre creature; il quale ordine si stima venirle dalla volonta del divino Spirito. » Per tal modo, secondo s. Tommaso, seguìto in ciò dal nostro poeta teologo, in tutti gli esseri creati, è un vestigio; ma in quelli, che sono ragionevoli, oltre il detto vestigio, risplende, e brilla una viva immagine di Dio uno, e trino.

Tutte le creature, secondo che si trovano essere più, o meno vicine al loro principio, per avviso del nostro poeta, concorrono in diverse guise a mantenere l'ordine da

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Dio stanziato, mercè un segreto istinto, che a ciò le muove. (1) Di questo segreto istinto è manifesto indizio nei corpi l'attrazione, sì particolare, e sì universale. Quanto all'attrazione particolare, per essa due corpi omogenei, o eterogenei, due lamine, a cagion d'esempio, di metallo ben levigato, dove siano messe a contatto aderiscono dopo alcun tempo l'una all'altra tanto strettamente, che a gran pena le puoi disgiungere. Per essa le particelle d'un medesimo corpo sono tenute insieme unite. Il che ha luogo massimamente nei corpi solidi, dai quali non si può staccare alcuna particella, senza una forza notevole. Per essa finalmente due, o più corpuscoli di diversa natura compongono un corpo, che ha proprietà diverse da quelle di ciascuno dei componenti. Quanto all'attrazione universale, ella fa, che i pianeti, con i loro satelliti, i quali senza lei procederebbono sempre innanzi nella immensità dello spazio, s'aggirino perpetuamente intorno al sole, secondo la legge posta loro dal Creatore. Il che molto verisimilmente avviene altresì di tutti gli altri corpi opachi, i quali fanno, per così dire, corteggio a ciascuna delle stelle fisse. Per tal modo quella moltitudine infinita di corpi lucenti di luce propria, o di luce accattata, la quale veggiamo del continuo pendere sopra le nostre teste, è quasi come tenuta in equilibrio da un legame invisibile. Troncato il quale, quest'universo di tratto ricadrebbe nell'antico disordine, onde da principio fu tratto, e recato a tanta bellezza dalla mano dell'Onnipotente. Nel resto, nei corpi, piccoli o grandi, l'istinto si riduce ad un impulso meccanico, che, secondo

(1) Dante afferma, (Par. c. 1) che tutte le creature concorrono a mantenere l'ordine da Dio stabilito, movendosi per lo gran mar dell'essere. Alcuni commentatori assai celebri della Divina Commedia, per questo gran mare intendono la moltitudine delle creature stesse. A noi pare che si debba intendere il Creatore, nel quale, secondo s. Paolo, noi « viviamo, ci moviamo, e siamo »; e certo il poeta parla del detto mare, quasi come d'un luogo, in che le creature si muovono. Ora il luogo si diversifica dalla cosa, che in esso è mossa.

i cultori della scienza fisica, essi ricevono da un altro corpo sottilissimo, e diffuso per ogni dove. Ma come questo etere non ha il movimento da sè medesimo, egli è forza dire, ch'ei l'abbia ricevuto dalla volontà del supremo Motore.

L'istinto è notevole soprattutto negli animali bruti. Da esso procedono tutte le loro azioni, tutti i loro movimenti. Egli in essi mira manifestamente a conservare, sì l'individuo, e sì la specie. A conservare l'individuo, si richiede in primo luogo il cibo confacevole. Questo i bruti cercano avidamente, e trovano di leggieri, mercè l'istinto, astenendosi costantemente da quello, che tornerebbe loro nocivo. E quelli tra loro, che per essere insofferenti del freddo, non possono, nel verno, procacciarsi il cibo necessario, anticipatamente se lo procacciano in una stagione più mite, e se lo pongono in serbo in certi quasi come magazzini sotterranei, a quest'uso da loro scavati. Al conservamento dell'individuo, oltre il cibo confacevole, si richiede l'abitazione. Però noi veggiamo, che i bruti di qualsivoglia specie di tratto la trovano in terra, o in mare, o se la edificano da sè medesimi. Tra questi ultimi, sono famosi i castori, i quali si fabbricano lungo l'acque, certe casucce con bella architettura, e innalzan ripari contro gl'inondamenti, al tutto secondo le regole della scienza idraulica. Il clima d'alcune regioni, in alcuni tempi dell'anno tornerebbe insopportabile, e mortifero a certe generazioni di bruti. Però noi veggiamo, ch'essi, in giorni determinati, trapassano in grandi schiere a regioni di clima temperato, e, cessato il pericolo, ivi ritornano, onde prima eran venuti. La natura ha voluto, che i bruti d'una specie non di rado servissero d'alimento a quelli d'un'altra. Però questi assalgono quelli, i quali a vicenda fanno ogni loro potere, a fine di difendersi dai loro assalitori. Quindi nascono i sanguinosi combattimenti, i numerosi associamenti, le sottili astuzie dei più deboli, per salvarsi dai più forti, o di questi, per cogliere quegli alla sprov-

vista; le fughe, gl'inseguimenti, e mille altri effetti, i quali non altronde procedono che dall'istinto.

A conservare la specie, è al tutto necessaria la generazione. Però i bruti vi danno studiosa opera ai debiti tempi, senza mai trapassare i limiti dalla natura prescritti. I vivipari allattano amorevolmente i loro nati, finchè questi possano da sè medesimi procacciarsi il cibo necessario alla vita. Gli ovipari depongono le loro ova in alcun luogo acconcio, e le fomentano del proprio calore, e ne schiudono i pulcini sì tosto, che questi sian venuti a maturità. Tra gli ovipari, notissimi sono gli uccelli, i quali depongono le loro ova entro i nidi, che con tanto artificio si han fabbricati, e ivi durano a covarle per più settimane, vinta la naturale irrequietezza, e vivacità. Tali sono, nei bruti animali, i miracoli dell'istinto, del quale troppe altre cose si potrebbono dire. Ma noi di buon grado le trapassiamo in silenzio. Dacchè all'intendimento nostro è di vantaggio questo brevissimo cenno.

Dante pone in tutti gli esseri un istinto, che gli stimola al mantenimento dell'ordine. Un tal istinto, nell'uomo consiste nell'amore dell'ordine stesso. L'uomo ama l'ordine d'un amore disinteressato, eziandio nelle cose materiali; e però s'offende in vedere, a cagion d'esempio, una casa mal costrutta, comechè non sia per venirgliene danno alcuno. L'ama nei concetti della mente umana; e però ascolta con gran diletto, un ben tessuto ragionamento sopra checchessia. Ma soprattutto egli ama l'ordine nelle elezioni dell'umana volontà; e però approva altamente, sì in altrui, e sì in sè medesimo le azioni a quello conformi, e biasima le contrarie. Nel resto, come l'uomo, nella parte sensitiva, si conviene con gli altri animali, così in lui ha luogo altresì l'istinto propriamente detto. Il bambino pur mo nato trova, e piglia in bocca i capezzoli delle poppe materne, e dove senta alcuna molestia, esce in vagiti. L'uomo adulto allorchè inciampa, e sta per cadere da un lato, si piega naturalmente dall'altro, e si mette

in equilibrio. Nei pericoli repentini della vita, egli prorompe in un grido. Vero è, che l'uomo essendo fornito di libero volere, operar puote contra l'istinto stesso. Così non di rado, per uscire dalle presenti miserie, egli si dà di propria mano la morte. Nonpertanto, in questo caso medesimo, egli seguita l'appetito della felicità, al quale, nei bruti, e negli uomini, soggiace ogni altra maniera d'istinto.

Il nostro poeta teologo insegna, che tutti gli esseri cospirano al mantenimento dell'ordine, per un istinto dato a ciascuno di loro, il quale per vie diverse li scorge al termine prefisso. Or chi fu, che prefisse un siffatto fine, sì particolare a ciascuno, sì comune a tutti? Non certo alcuno di loro. Gli esseri corporei, come quelli, che sono al tutto sforniti d'intendimento, e di senso, non lo possono apprendere in conto alcuno. I bruti animali apprendono il fine loro particolare col senso, e coll'immaginativa; fanno lavori ingegnosissimi, ma non ne sanno il perchè, secondo che notò Dante stesso in altro proposito delle pecorelle. Quanto al fine comune a tutti gli esseri creati, il quale dimora nell'ordine dell'universo, essi al tutto lo ignorano. Gli uomini, e gli angeli stessi non lo conoscono, se non molto imperfettamente. Senza che, a recare in effetto quest'ordine, oltre la conoscenza, si richiede altresì la possanza, a fine di poter sospingere tutte le creature ad una meta medesima. Or chi è, che di continuo ve le sospinge con tanta aggiustatezza, e con tanta forza? Non certo alcuna d'esse da sè, nè tutte insieme per un comune consentimento. Chè al detto effetto, una forza finita, qual è quella, di che sono fornite le creature, per quantunque eccelse, non potrebbe esser bastevole. Adunque è manifesto, che questo cospirare incessante di tutti gli esseri creati al mantenimento dell'ordine universale non procede altronde, che dalla mente infinita, che li muove, e li governa a suo senno. Per tal modo mercè l'istinto, noi veniamo a conoscere la provvidenza d'un supremo Ordinatore.

MASSIMA TERZA

VIZIO DELLA SUPERBIA — IRRAGIONEVOLEZZA DEL SUPERBIRE — PECCATO DI LUCIFERO.

« O superbi cristian, miseri lassi
Che della vista della mente infermi
Fidanza avete ne' ritrosi passi;
Non v'accorgete voi, che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia, senza schermi?
Di che l'animo vostro in alto galla?
Voi siete quasi entomata in difetto,
Siccome verme, in cui formazion falla.
Purg. c. 10.

« Or superbite, e via col viso altiero,
Figliuoli d'Eva, e non chinate il volto
Sì che veggiate il vostro mal sentiero
ivi c. 12.

« Principio del cader fu il maledetto
Superbir di colui, che tu vedesti
Da tutti i pesi del mondo costretto. »
Par. c. 29.

Vedea colui, che fu nobil creato
Più ch'altra creatura, giù dal cielo
Folgoreggiando scendere da un lato. »
Purg. c. 12.

Il nostro poeta descrivendo, nel suo Purgatorio, la pena dei superbi, la qual è d'andare intorno al monte, con un gran sasso in collo, esce a quando a quando in gravi, e sentite parole contro di noi, che talora c'inalberiamo; e tra le

istorie intagliate nel pavimento calpestato da que' meschini pone in primo luogo il fatto di Lucifero, che come folgore cade dall' alto. Oltre a ciò, nel Paradiso, parlando della caduta degli angeli, l' ascrive al superbire di lui medesimo. Con ciò ci porge egli il destro di chiarire la natura della superbia, e di mostrare, come per essa Lucifero prevaricò, e perdette il cielo. La superbia è un abito vizioso della nostra volontà. E di vero essa dimora in un appetito smodato di grandezza. Or tutto ciò, che è smodato, tutto ciò, che trapassa i limiti della retta ragione, è vizioso. Senonchè natural cosa è all' uomo desiderare la propria grandezza, ed eccellenza, onde pare, che ciò gli debba esser lecito, e laudevole. Intorno a ciò, è da considerare, che alla regola della ragione soggiacciono tutti, quanti sono, gli umani desiderii, sì avventizi, e sì ancora naturali. Il perchè, se alcuno di questi ultimi se ne sottragga, come che sia, si fa di presente vizioso, e condannevole. Per tal modo, naturale è all' uomo il desiderio del cibo, ma quand' egli è eccessivo, s' ha per vizioso, e degno di biasimo. La superbia è peccato speciale. Perocch' essa mira ad uno scopo distinto da quello, a cui mira ciascun altro peccato. L' uomo superbo vuole maggioreggiare, e soprastare a suoi simili, posta in non cale ogni legge umana, e divina. Certi filosofi veggendo, che la superbia non fa verun caso della legge divina, e la trapassa con disprezzo, e che un siffatto trapassamento ha luogo in qual si sia peccato, pensarono, che la superbia fosse un cotal peccato generale, non al tutto distinto dagli altri peccati. Costoro andarono assai lungi dal vero, per non avere saputo discernere nel peccare degli uomini, l' effetto dall' affetto. Ogni peccato umano è in effetto un trapassamento della legge divina; ma gli uomini non sempre peccano per averla in disprezzo. Talora peccano per ignoranza; talora per debolezza. Però è falso, che ogni peccato si riduca a superbia. La superbia ha sede nella volontà. I vizii appartengono a quella facoltà dell' animo nostro, alla quale appartengono le virtù.

Digitized by Google

Ora le virtù sono nella volontà. Vero è, che la superbia tende all'arduo; onde pare, che debba però avere stanza in quella parte dell'appetito sensitivo, che chiamano irascibile, e tende altresì all'arduo. A voler dissipare un tal dubbio è da por mente, che l'arduo, a cui mira la superbia, dico l'eccellenza smodata dell'umano individuo, soggiace, non al senso, ma all'intelletto, e che per conseguente ella dee aver luogo, non nell'appetito inferiore, ma nel superiore, cioè nella volontà.

L'eccellenza dell'uomo procede dal bene, ch'egli possiede. Quindi è, che chiunque disordinatamente vuole il bene proprio è superbo. Questo disordine talora riguarda la realtà del bene, come quando alcuno si vanta d'aver un bene, che non ha, ovvero un bene maggiore di quello, che ha. Talora riguarda la cagione del bene; come quando alcuno ascrive alla propria industria ciò, che viene dall'autore della natura, o al proprio merito ciò, che è dono gratuito della divina liberalità. Talora finalmente riguarda il modo di possedere il bene; come quando alcuno nel bene da sè posseduto, si studia di trovare alcuna singolarità, per la quale debba egli essere antiposto a quegli stessi, che ne posseggono un altro della stessa specie. Ondechè ad essi, in cuor suo, già s'antipone, e li disprezza. Quindi sorgono quattro maniere di superbia, alle quali possono essere richiamate l'altre tutte. La prima consiste nel darti vanto d'un bene, che non hai. Ciò è mentire; nondimeno quanto all'arroganza interiore della volontà, è superbia. La seconda dimora nell'ascrivere a sè medesimo ciò, che discende da più alto principio. La terza nel credere a sè dovuto ciò, ch'è gratuito. L'ultima nel volere in ogni cosa entrare innanzi a chicchessia. Superbo è colui, che si scusa delle proprie colpe, perchè afferma d'avere l'innocenza, che più non ha. Superbo l'ingrato, perchè sdegna di riconoscere dall'altrui mano il bene ricevuto. Superbo il presuntuoso, perchè stima sè stesso, e le proprie forze più del dovere.

Digitized by Google

L'uomo non ha alcun giusto motivo d'insuperbire. In primo luogo non è possibile, che l'uomo abbia mai giusto motivo di peccare. Or la superbia è un peccato. Oltre a ciò, un tal motivo, s'egli l'avesse, dovrebbe esser fondato ne' beni, che possiede. Non è da credere, che l'uomo sia vuoto al tutto d'ogni bene. Egli ne possiede alquanti, sì di corpo, e sì d'animo. Nonpertanto essi sono tali, che non gli possono porgere alcun ragionevole incitamento a levare alto la testa E di vero essi son pochi, verso la moltitudine dei nostri desiderii. Ond' è, che ce ne resta maisempre alcuno da satisfare. Essi sono imperfetti, cioè misti con mali. La robustezza del corpo è mista d'alcuna fiacchezza, la scienza, d'alcuna dubbiezza, la virtù, d'alcun difetto. Essi sono manchevoli, come quelli, che soggiacciono a varie cagioni, interiori ed esteriori, che ce li possono levare, o almeno scemare, eziandio nostro malgrado. La virtù in gran parte è in mano nostra. Nondimeno, per la volubilità della nostra volontà, anch'essa troppo sovente in un attimo ci vien meno. Essi ci vengono tutti, quanti sono, da Dio, che ci diede l'essere, e la vita, e ci diede altresì la grazia, la quale eccede ogni nostro merito naturale, e precede ogni nostro merito soprannaturale. Essi finalmente, finchè gli abbiamo, dipendono dal medesimo divino donatore, il quale ce li può togliere, quando vuole, or sia per punirci, o per mostrare il pieno suo dominio sopra tutte le cose. Adunque è manifesto, che tutti i nostri beni, essendo di tal fatta, non ci possono somministrare alcuna giusta cagione d'insuperbirci. Però Dante volendo por rimedio alla nostra superbia, a gran ragione ci stringe con questa domanda: « di che l'animo vostro in alto galla? » Dove è da notare la bella metafora tolta dai corpi leggeri, posti nell'acqua, i quali tanto più vanno a fior d'essa, quanto sono più vuoti.

L'uomo ha molti motivi d'umiliarsi. Dante nel primo dei quattro luoghi soprascritti, ne accenna due assai forti. Ciò sono la condizion nostra nella vita presente, e il giudizio,

Digitized by Google

al quale soggiacer dee l'anima di ciascun uomo, all'uscire del corpo. Per avviso di lui, l'esser nostro al presente è simile a quello degli insetti non ancora trasformati. Ognun sa, che gl'insetti, nati dalle ova delle farfalle, avendo da principio un essere molto imperfetto, in processo di tempo, a poco a poco lo compiono trasformandosi in farfalle. Il medesimo interviene a ciascuno di noi. Il corpo nostro da prima è sommamente delicato, e quantunque acquisti dappoi una certa consistenza, nonpertanto, al sopravvenire della vecchiezza infiacchisce ogni dì più, finchè vien meno e si scioglie in polvere. L'animo chiuso nel corpo, comechè degli organi corporei grandemente si giovi a conoscere le sensibili cose, nondimeno si trova essere molto impacciato nell'esercizio delle facoltà intellettuali, e quasi come affisso alla terra. Origene s'avvisò, che l'anima umana fosse stata da Dio relegata nel corpo, in pena di certe colpe da lei commesse in una vita anteriore. Nel che, senza dubbio, egli andò lungi dal vero. Pur nondimeno fu a lui cagione d'errore la bassezza della nostra presente condizione. Di che si vede, quanto questa debba valere a farci umili. L'altro motivo d'umiliarci accennato dal poeta nostro è il giudizio divino a cui dee soggiacere ciascun di noi. Il considerare, come l'anima nostra uscirà in breve dalla prigione corporea, pare che possa muoverci, anzi a superbia, che ad umiltà. A fine di munirci contro un siffatto pericolo, Dante ci richiama alla mente un vero assai terribile, ciò è, che l'anima nostra, uscita appena dal corpo, si troverà nella presenza del Figliuolo di Dio, per essere da lui giudicata, a tutto rigore di giustizia. E ciò, che mette il colmo al terrore si è, ch'ella vi si troverà senza schermi, cioè senza difese. Non sarà ivi, chi tolga a difenderla, nè potrà essa difendere sè medesima. E a che varrebbono le difese, innanzi ad un giudice, che tutto sa, ed è fermo di non dare alcun adito alla misericordia? Ognun vede, quanto queste considerazioni siano da sè atte ad incuorarci buona umiltà.

La superbia è peccato gravissimo. Perocch'ella dimora in un difetto di sommissione, rispetto a Dio. Il superbo si studia di sottrarsi al possibile dal giogo soave della legge divina. Onde è scritto nell'Ecclesiastico, *(10.)* che principio della superbia umana è ribellarsi a Dio, in quanto una tal ribellione è il primo atto della superbia. Di che si vede, quanto ella contraddica all'amore di Dio. Ma ella contraddice altresì non di rado all'amore del prossimo. Dacchè l'uom superbo si pone innanzi a' suoi simili, e sdegna di farsi loro suggetto. Nel che trapassa i limiti segnati dalla legge divina, che pose tra gli uomini l'ordine domestico, e il civile, secondo il quale alcuni debbono sottostare, ed obbedire ad alcuni altri. La reità somma della superbia si prova, in particolar modo, per questo ragionamento di s. Tommaso *(2. 2. q. 162. a. 6.)*. Chiunque pecca, rivolge da Dio la faccia verso le creature, abbandonando il bene immutabile, e appigliandosi al mutabile. Ondechè il peccato ha due parti, delle quali l'una, dico l'appigliarsi al bene mutabile, gli serve di materia; l'altra, dico, l'abbandonare il bene immutabile, gli serve di forma, come quella, che gli dà l'essere di peccato, e mette il colmo alla sua pravità. Or la superbia, quanto alla parte materiale, non è di tutti i peccati il più grave. Perocchè l'eccellenza, alla quale aspira il superbo, non è da sè al tutto contraria alla virtù; ma, quanto alla parte, che chiamano formale, essa eccede ogni altro peccato. Dacchè l'uom superbo, negli altri peccati, lascia Dio, talora per ignoranza, talora per fiacchezza d'animo, o per desiderio d'alcun bene finito; laddove, nella superbia, il lascia per questo appunto, che non vuole a lui, nè alla legge di lui sottoporsi. Onde Boezio affermò, che essendo comune di tutti i peccati lasciar Dio, sola la superbia muove a lui guerra. Di qui è, che Dio ai superbi resiste. Però è chiaro, che il lasciar Dio trapassando i divini precetti, che è quasi come un conseguente degli altri peccati, appartiene alla natura stessa della superbia; e come ciò, che appartiene alla na-

tura della cosa, è più importante, rispetto a ciò, che ad essa è conseguente, è altresì chiaro, che il vizio della superbia vince di pravità tutti gli altri vizi.

La superbia è principio d'ogni peccato. Perocch'ella dispone l'uomo a peccare, in qual si sia materia, in quanto il dispone a disprezzare la legge divina, e l'umana. Oltre a ciò, la superbia ha luogo in ogni peccato. Dacchè, quantunque l'uomo non sempre sia mosso a peccare dalla superbia, non pertanto, come chiunque pecca, trapassa la legge divina, così ogni peccato è un cotal disprezzo pratico del divino legislatore. Infine è da considerare, ch'ogni altro peccato serve al fine, a cui mira la superbia. E di vero questo vizio aspira disordinatamente all'eccellenza propria, la quale nasce, come che sia, dall'acquisto di qualsivoglia bene, eziandio terreno, e caduco. Or l'uomo, per questo pecca, perchè vuole acquistar alcun bene. Chè il male, massimamente morale, non è, da sè, appetibile. Però è chiaro, ch'ogni peccato, potendo servire al fine inteso dalla superbia, può altresì da lei procedere, qual effetto dalla sua cagione. Nè già si creda, che questa dottrina contraddica punto alla dottrina di s. Paolo, il quale insegna, *(1. Tim. ult.)* radice di tutti i mali morali essere la cupidigia. Dacchè i detti mali altramente li partorisce la cupidigia, altramente la superbia; questa li partorisce, in quanto essi separano l'uomo dal bene immutabile; quella, in quanto l'uniscono ai beni mutabili. Ondechè fu detta radice, perchè, come la radice porge alimento a tutta l'arbore, così la cupidigia ad ogni maniera di peccati. Chè le ricchezze danno all'uomo facoltà di commettere qualsivoglia colpa, e di satisfare a qualsivoglia colpevole desiderio. Onde si dice, *(Eccl. 10.)* che al danaro obbedisce ogni cosa. Però è manifesto, che la sentenza, che deriva i mali morali dalla superbia, ottimamente s'accorda con quella, che li deriva dalla cupidigia.

Il nostro poeta, ne'due ultimi luoghi soprascritti, tocca il peccato di Lucifero, e il castigo, con che Dio ne lo

punì. L'uno, e l'altro nei sacri libri è fuor d'ogni controversia. Quanto al primo, nell'Evangelio di S. Giovanni, al capo ottavo, Cristo stesso parlando di Lucifero, « colui, dice, fu micidiale da principio, e non istette fermo nella verità; » cioè nella santità; e l'evangelista medesimo nel terzo della sua prima epistola « pecca, dice, il diavolo da principio. » E come Lucifero seco trasse nella sua caduta innumerevoli altri angeli, S. Pietro nel secondo della sua seconda epistola afferma, che Dio agli angeli peccatori non perdonò; e S Giuda nella sua lettera cattolica attesta, che gli angeli non mantennero la loro dignità. Ben sembra malagevole a comprendere, come possa l'angelo peccare, che non può essere allettato da verun falso bene. A ciò risponde il dottore d'Acquino, *(1. p. q. 63. a. 1.)* che la volontà dell'angelo, essendo libera, e non essendo essenzialmente retta, qual'è la volontà divina, può senza dubbio peccare, se già non sia tenuta ferma nel bene dalla divina mano. Nonpertanto è da por mente, che l'atto del libero arbitrio può deviare in due guise, or sia eleggendo alcun male, sotto colore di bene, o eleggendo un bene vero, oltre la misura prescritta dalla divina volontà. Nel primo caso il peccato riguarda la cosa, e procede da ignoranza, e da errore. Un tal peccato non può aver luogo nell'angelo. Perocchè questi prima di peccare non è suggetto ad ignoranza, nè ad errore, intorno al bene a lui convenevole. Nell'altro caso, il peccato riguarda l'atto stesso dell'eleggere, e procede da difetto di considerazione. In tal modo potè peccare, e di fatto peccò l'angelo rivolgendosi, mercè il libero arbitrio, al bene proprio fuori dell'ordine della divina sapienza. Lucifero fu cagione di peccare a innumerevoli altri angeli, non violentandoli, ma allettandoli, e quasi come esortandoli a mal fare. Nonpertanto il peccato di questi non fu posteriore di tempo al peccato di quello. Chè gli angeli, a fine d'eleggere checchessia, o di consentire, o d'esortare, non abbisognano dell'indugio del tempo, come noi, che non possiamo senza

tempo, fare alcuna delle dette azioni. Però è chiaro, che tolto il tempo tra noi richiesto ad operare, nell'istante medesimo, che Lucifero, con favella interiore, manifestò il suo malvagio intendimento, poterono altri angeli, in qual si sia gran numero, prevaricare, e seguitarlo.

Lucifero peccò; ma di qual fatta peccato commise egli? Certuni tra i teologi mossi da quello, che si legge nel libro della Sapienza *(c. 2.)* cioè, che la morte entrò in questo mondo per invidia del diavolo, s'avvisarono, ch'ei peccasse d'invidia verso l'uomo, veggendolo da Dio fatto ad immagine, e similitudine sua, e destinato al conseguimento della soprannaturale beatitudine. Contro il quale avviso, S. Agostino notò, *(de Gen. ad litt. c. 14.)* che « l'invidia vien dietro alla superbia, non le va innanzi. Chè, non l'invidia del superbire, ma la superbia dell'invidiare è cagione. Il superbo amando la propria eccellenza, porta invidia agli uguali, perchè a lui s'adeguano, o agli inferiori temendo, non forse a lui s'adeguino, o ai superiori veggendo di non poterli adeguare. Per tal modo altri superbendo si fa invidioso, non, invidiando, superbo. » Secondo la quale dottrina S. Tommaso, in ciò seguitato da Dante, insegna, che l'angelo peccò di superbia, alla quale tenne dietro l'invidia. « Nel peccato, egli dice, *(1. p. q. 63. a. 2.)* è da distinguere il reato dall'affetto. Quanto al reato, sono negli angeli prevaricatori tutti quanti i peccati, in quanto essi vengono tuttodì inducendo a tutti quanti i peccati gli uomini, che loro danno retta. Ma quanto all'affetto, nei detti spiriti hanno luogo, soli quelli peccati, dai quali esser può allettata la natura spirituale; la quale non può essere allettata, se non dai beni spirituali. Chè nessun essere è tocco, se non da ciò, che conviene, come che sia, alla sua natura. Or intorno ai beni spirituali, non può aver luogo peccato per altra cagione, se non perchè nell'amarli si vuol trapassare la misura prescritta dal divino legislatore. Nel che dimora la superbia. Ondechè il primo peccato degli angeli non può essere altro, che superbia.

Nonpertanto alla superbia tenne dietro l'invidia. E di vero proprio è di chiunque aspira ad un bene, far testa a tutto ciò che ne impedisce l'acquisto, o il mantenimento. Così l'invidioso si duole del bene altrui, in quanto pensa, che questo ponga impedimento al suo. Or l'angelo non potè darsi a credere, che il bene altrui fosse impedimento al suo proprio, se non perchè aspirò ad una eccellenza, che fosse al tutto singolare, la quale singolarità è tolta per l'eccellenza d'un altro. Per tal modo, nell'angelo, dopo la superbia, trovò luogo l'invidia. Onde si dolse del bene dell'uomo, e si dolse altresì, che Dio dell'uomo si volesse servire a promuovere la sua gloria.

Lucifero in ciò fu superbo, che volle essere tale, qual è Dio. Il che si può intendere d'una perfetta uguaglianza, o d'una somiglianza. Non è da credere, che Lucifero volesse farsi uguale a Dio. Chè ben sapea essere al tutto impossibile, che una creatura adegui il Creatore; e d'altra parte, al primo suo peccato non andò innanzi verun abito vizioso, che gli offuscasse l'intelletto, e lo inducesse ad eleggere l'impossibile, siccome noi talvolta facciamo. Oltre a ciò il desiderio di farsi uguale a Dio, sendo contrario al desiderio naturale di conservare sè stesso, non poteva avere in lui luogo. Chè ciascuna cosa a suo modo, naturalmente desidera di mantenere l'esser suo, il quale perirebbe, s'ella si mutasse in un'altra. Ondechè non è possibile, che alcun essere intelligente, nella scala delle essenziali perfezioni, voglia mai, da senno, salire ad un grado più alto di quello, ch'egli occupa. Vero è, che noi ingannati dalla immaginazione, veggendo, che l'uomo desidera di salire nella scala delle perfezioni accidentali, ci diamo a credere, ch'egli possa altresì desiderare di salire in quella delle perfezioni essenziali. Egli è questo un grande errore, il qual nasce dal non avvertire, che le perfezioni accidentali possono crescere di mano in mano, salvo il subbietto; laddove le essenziali non possono crescere in conto alcuno, senza ch'esso perisca. Però

è manifesto, che l'angelo non potè agognare l'uguaglianza divina. Quanto alla somiglianza, ella può volersi nelle doti delle quali la creatura è capevole; tal è la santità, o in quelle delle quali è incapevole; tal è la podestà di creare. Chi aspiri alla somiglianza divina nelle prime doti è assai commendevole, sì veramente, che la voglia ottenere nel debito modo, cioè da Dio stesso, non da sè medesimo. Chi poi bramasse la detta somiglianza nelle altre doti, le quali trascendono al tutto la condizione della creatura peccherebbe grandemente. Cotale fu il peccato di Lucifero, il quale presunse di poter conseguire la perfetta beatitudine con le sue forze. Il qual vanto appartiene in proprio a Dio solo, e non può essere accomunato con verun altro. (1)

La pena di Lucifero, Dante la tocca narrando, come tra le sculture, ond'era istoriato il pavimento del primo balzo del purgatorio, ne vide una, che rappresentava Lucifero cadente dal cielo, a guisa di folgore. La quale rappresentanza è fondata in queste parole di Cristo, quali le leggiamo nell'evangelio di s. Luca, al capo decimo « io vedea Satana cadere dal cielo, a guisa di folgore. » A prima giunta non apparisce, in qual modo queste parole si leghino con le antecedenti. Erano i settantadue discepoli tornati da predicare con grande allegrezza dicendo: Signo-

(1) Alcuni tra i padri antichi della Chiesa, opinarono, che il peccato degli angeli fosse libidine. In prova della quale opinione essi recano il libro d'Enoch, e le parole del capo sesto del Genesi, ciò sono, che i figliuoli di Dio si presero per mogli le figliuole degli uomini. Tommaso Moore, e lord Biron esposero questa opinione in versi, il primo scrisse gli Amori degli angeli, l'altro il mistero intitolato: Cielo e Terra. La detta opinione, intorno al peccato degli angeli, è falsa, ed assurda. L'angelo non ha corpo; e benchè talora l'assuma, nel corpo assunto egli non esercita alcuna azione vitale, qual è la generazione. Oltre a ciò gli angeli peccarono troppo prima del diluvio. Onde veggiamo che Lucifero tenta Eva di fresco formata. Il libro che andava sotto il nome di Enoch, era apocrifo, e ripieno di favole. I figliuoli di Dio, nel Genesi, sono gli uomini della stirpe di Seth; le figliuole degli uomini sono le donne della stirpe di Caino.

re, anche i demonii ci sono sottoposti nel nome tuo: ed egli uscì nelle dette parole, e soggiunse « ecco io vi do la podestà di calcare serpenti, e scorpioni; vi do eziandio potere sopra ogni possanza del nemico, e nulla v'offenderà. Ma pure non vi rallegrate di ciò, che gli spiriti vi son sottoposti, anzi rallegratevi, che i vostri nomi sono scritti nei cieli ». Or alcuni tra i sacri interpreti, legano le memorate parole di Cristo, con le antecedenti interpretandole in questa guisa: il regno di Satana è prossimo a ruinare; in breve il principe delle tenebre sarà espulso da questo mondo; cadrà da quest'aere caliginoso con tanto impeto, con quanto la folgore scoscende la nuvola, e si disperde. In questa sentenza, presso s. Giovanni, *(16.)* Cristo afferma, che « il principe di questo mondo è già giudicato »; e più sopra *(12.)* così favella « ora è il giudicio del mondo, ora il principe di questo mondo sarà cacciato fuora ». Ondechè i detti interpreti legano le sopradette parole di Cristo intorno a Lucifero, con quelle dei settantadue tornanti da predicare, esponendole in questo modo: allorch'io vi mandai ad annunciare ai poveri l'evangelio, vedea Satana cadere dal soglio, e l'imperio di lui andare in ruina. Per contrario altri non pochi, seguitati in ciò dal nostro poeta, mantengono che Cristo ivi *(Luc. c. 10.)* parli del cadere di Lucifero nel principio del mondo, quando ei fu sospinto dal cielo negli abissi, in pena dell'avere alzate le ciglia contra il suo Fattore. Per avviso di questi, il Salvatore, volendo correggere i discepoli, che a cagione dei prodigi da sè operati, vanamente gioivano, richiama loro alla mente il castigo dato al primo superbo. Guardatevi, dic'egli, dalla superbia, la quale da prima giù trasse dall'alto de'cieli l'angelo prevaricatore. Io medesimo il vidi folgoreggiando discendere nell'inferno. Temete, non forse a voi stessi intervenga un simile caso. La prima interpetrazione è più semplice. Alla seconda sono favorevoli le parole, con che Cristo esorta i discepoli a rallegrarsi, anzi dell'essere

essi scritti nel libro della vita, che dell'avere a sè sommessi gli spiriti infernali.

Quanto alla natura della pena, onde Lucifero fu punito, essa dimora in uno scemamento della conoscenza soprannaturale. La conoscenza naturale non fu a lui tolta, nè scemata. Perocch'ella conseguita alla natura angelica, la qual è al tutto semplice, e spirituale. Ondechè non le può esser sottratto alcuno dei pregi ad essa appartenenti. Per tal modo non potea l'angelo prevaricatore essere castigato, per la sottrazione di verun dono naturale, come talora è castigato l'uomo, per lo troncamento d'alcuno dei membri, ond'è fornito il suo corpo. Della conoscenza soprannaturale agli angeli peccatori tanto solo se ne concede, quanto serve ad atterrirli, e a tormentarli, or sia, ch'eglino la ricevano immediatamente da Dio, o per mezzo d'alcuno degli angeli buoni, o la raccolgano da certi avvenimenti straordinarii, che a quando a quando hanno luogo in natura. In secondo luogo la pena di Lucifero consiste nell'essere la volontà di lui ostinata nel male. A voler ciò intendere, è da por mente, che negli esseri intelligenti, la virtù, che appetisce, è proporzionata alla virtù, che apprende. Or l'angelo apprende chiaramente le cose con l'intelletto. Ondechè ai partiti una volta presi la volontà di lui aderisce immobilmente. Per contrario l'uomo non apprende con l'intelletto, se non i primi principii; gli altri obbietti gli apprende ragionando, non senza qualche oscurità. Di che nasce, che la volontà di lui aderisce al partito preso per forma, che può piegarsi al partito contrario. Adunque come gli angeli buoni, tostoch'ebbero eletta la giustizia, furono in quella immobilmente fermati, così gli angeli cattivi, tostoch'ebbero eletta la colpa, si rimasero in essa immobilmente ostinati. In terzo luogo la pena di Lucifero dimora nel dolore. Quest'amara affezione appartiene talora all'appetito senziente, talora alla volontà. Il dolore dell'appetito non può aver luogo nell'angelo, il quale è puro spirito. Ma ben può avere in lui luogo il do-

lore della volontà. E di vero un tale dolore consiste in un fiero contrasto di questa potenza, rispetto a ciò, che è, e rispetto a ciò, che non è. Ora è chiaro, che i demonii vorrebbero, che non fossero molte di quelle cose, che sono; e parimente vorrebbero, che fossero molte di quelle cose, che non sono. Eglino, a cagion d'esempio, essendo sommamente invidiosi, vorrebbero, che si dannassero tutti coloro, che si salvano. Oltre a ciò, essi sono privi della beatitudine, alla quale focosamente aspirano; e in troppe altre cose la loro malvagia volontà si trova essere contraddetta. Però è forza, che sia in essi il dolore della volontà, il quale, in particolar modo, è atto a castigarli. Che proprio è della pena repugnare alla volontà.

Oltre le dette pene, gli angeli ribelli sono altresì cruciati dal fuoco, il quale fu da prima apparecchiato per essi, tuttochè abbia dappoi servito, e tuttavia serva a cruciare le anime degli uomini, morti in disgrazia di Dio. A chi ci chieda, come possa il fuoco materiale tormentare i puri spiriti, noi di rincontro dimanderemo, come possa esso fuoco, tra noi, tormentare le anime congiunte ai corpi. Che se ci si risponda, che il fuoco tormenta qui l'anime congiunte ai corpi, per questo appunto, ch'elle si trovano essere ai corpi congiunte, in unità di persona, noi di nuovo dimanderemo, come possa uno spirito tanto strettamente essere legato con la materia. Egli è questo un mistero di natura. Or se siamo costretti di confessare i misteri nell'ordine naturale, perchè vorremo noi negarli nell'ordine soprannaturale?

S. Pietro nella sua seconda lettera attesta, che gli angeli peccatori furono da Dio nell'inferno messi in catene, per essere guardati al giudizio. Il medesimo afferma s. Giuda con somiglianti parole. Quinci alcuni de' santi padri, e de' moderni teologi colsero cagione d'insegnare, che i detti angeli non avranno la pena del fuoco, se non dopo l'universale giudizio. Nonpertanto il comun dei teologi mantiene, che i demonii siano stati sottoposti all'ardore del

fuoco, come prima ebbero peccato. La qual sentenza si può confermarla con due ragioni. La prima è questa: i due lodati apostoli ragionano ad un modo del castigo dato agli angeli peccatori, e del castigo dato a que' di Sodoma, e di Gomorra. Or questi furono di fatto inceneriti dal fuoco piovuto lor sopra. La seconda è questa: gli angeli buoni furono di presente premiati con la vista chiara di Dio, e con tutti gli altri beni, che ad essa vista conseguitano. Adunque era conveniente, che gli angeli cattivi fossero altresì di presente castigati con la perdita di Dio, e col fuoco inestinguibile. Nel resto, egli si può concedere, che al castigo dei demonii sarà fatta, alla fine del mondo, una cotal giunta, la quale sorgerà primamente dalla confusione, onde quei superbissimi spiriti saranno ricolmi, veggendo, come la loro nequizia, nell' universale giudizio, sia fatta aperta a tutte le genti. Secondamente la detta giunta di supplizio verrà dalla rabbia, onde saranno straziati allorchè saranno giudicati, e condannati non pure da Dio, e dagli angeli buoni, ma eziandio dagli uomini santi, secondo che attesta s. Paolo, nella sua prima lettera a que' di Corinto *(c. 6.)*. In terzo luogo dall' essere loro tolta ogni podestà di nuocere ai figliuoli di Dio. Infine dall' essere essi in perpetuo privati di quel culto sacrilego, che al presente con male arti riscuotono da tanta moltitudine d' uomini tuttavia dediti all' idolatria.

MASSIMA QUARTA

CREAZIONE D' ADAMO
DONI SOPRANNATURALI, ONDE FU RICOLMO
SUO PECCATO — TRASFUSO IN NOI SUOI FIGLIUOLI.

« . . . . . Dentro da quei rai
Vagheggia il suo Fattor l' anima prima
Che la prima Virtù creasse mai ».
Par. c. 26.

« Tu credi, che nel petto, onde la costa
Si trasse per formar la bella guancia
Il cui palato a tutto il mondo côsta,
. . . . . .
Quantunque alla natura umana lece
Aver di lume, tutto fosse infuso.
ivi c. 13.

Per non soffrire alla virtù, che vuole,
Freno a suo prode, quell' uom, che non nacque
Dannando sè, dannò tutta sua prole.
ivi c. 7.

Vostra natura, quando peccò tota
Nel seme suo, da queste dignitadi,
Come di paradiso fu remota ».
ivi c. 7.

In questi versi il nostro poeta teologo tocca la creazione d' Adamo, la sua sapienza, la sua colpa, con noi suoi figliuoli accomunata, i tristi effetti, che ne seguirono. Ognun vede, quanto tutta questa materia sia grave, ed im-

portante. Intorno ad essa, noi faremo alcune considerazioni, le quali potranno forse servire a far meglio intendere il poema sacro nei luoghi allegati. La creazione d'Adamo, Dante l'accenna dicendo esser lui l'anima prima, « che la prima virtù creasse mai ». Per le quali parole si rifiuta la falsa opinione di coloro, i quali vogliono, che fossero su la terra uomini, gran tempo prima d'Adamo. Una tal opinione, tolse a mantenerla, con ogni maniera di sofismi, Isacco la-Peyrere, medico di Bordeau, in un suo libro uscito alla luce in Olanda, in sul mezzo del secolo decimosettimo. Per avviso di costui, Mosè, nel primo del Genesi accenna la creazione di due primi autori d'un'umana progenie, troppo più antichi, che non sono Adamo, ed Eva; la creazione dei quali egli a lungo descrive nel capo secondo. Di quella prima coppia il sacro scrittore si spaccia in breve. Perocchè da lei sono venuti i gentili, de'quali egli non intendea parlare; laddove della seconda ragiona a lungo; perchè da essa sono venuti gli ebrei, in servigio dei quali egli scriveva. Tal è l'opinione del medico francese, intorno all'origine degli uomini; la quale si prova falsa, per quei medesimi principii, ond'egli s'argomentò di provarla vera. E di vero il la-Peyrere vuole, che Dio da prima abbia create due persone umane, maschio e femmina, e appresso, in processo di tempo, Adamo, ed Eva. Or ciò contraddice alla mosaica istoria; dalla quale si raccoglie, che Dio, dappoich'ebbe creato l'uomo, si riposò, nel settimo giorno, da ogni opera, che avea fatta. Il che non sarebbe vero, s'egli dopo il settimo giorno, avesse creato Adamo ed Eva. Oltre a ciò il nostro avversario afferma, che Mosè mette mano a narrare, per la prima volta, la creazione d'Adamo, e d'Eva nel capo secondo. Or ciò non può essere. Perocch'egli nel detto capo, prima di descrivere in particolare la creazione dei due nominati progenitori, attesta, che non era uomo su la terra, che la coltivasse. Il che sarebbe falso, se quando Adamo fu creato, fossero stati al mondo altri uomini. In terzo luogo il sacro

Digitized by Google

storico nel medesimo capo secondo ci narra, come Dio, condusse ad Adamo tutti gli animali, perch' ei vedesse, qual nome fosse da porre a ciascuna specie d' essi; soggiunge appresso, che Adamo impose nomi convenienti a tutti gli animali. Di che si vede, che gli animali, prima d' Adamo, non aveano nome alcuno. Or se, prima d' Adamo fossero vissuti uomini su la terra, gli animali l' avrebbono senza fallo da questi ricevuto. Nel capo terzo si dice, che Adamo pose alla sua moglie il nome d' Eva, perch' ella era per esser madre di tutti i viventi. Adunque mai non furono al mondo viventi, che non venissero da Eva. Per questi argomenti, che abbiamo qui registrati, secondo che ci occorrevano all' animo, mentre leggevamo i primi capi del Genesi, si vede aperto, quanto mal s' accordi con la mosaica narrazione l' opinione del medico francese, intorno alla prima origine degli uomini.

Se Mosè, nel primo capo del Genesi, parla della creazione d' Adamo, perchè torna egli a parlarne nel capo secondo? Rispondiamo, ch' egli qui descrive in particolare quello, ch' ivi accenna in generale. Ciò fanno assai di frequente gli scrittori, sì sacri, e sì ancora profani. Mettono, per così dire, innanzi al lettore la cosa tutta intera, e appresso gliene fanno considerare le parti più notevoli. Per tal modo Mosè dice da prima in ristretto, che Dio creò l' uomo, e la donna; ma da poi ci narra, com' egli formò l' uomo dal fango della terra, e gli alitò in faccia un soffio vitale; e avendolo introdótto in un paradiso di delizie, gli fece cader sopra un profondo sonno, e trattagli una delle coste, ne fabbricò la donna; e intorno a loro aggiunge troppe altre cose, che lungo sarebbe, e non necessario qui rammemorare ad una ad una. Adunque è manifesto, che la creazione dell' uomo, che è descritta nel capo secondo del Genesi è una medesima con quella, ch' è accennata nel capo primo. Anche la formazione delle piante, e degli animali è da Mosè menzionata, in ambedue i detti capi, e nondimeno ella è unica. Per ugual modo unica è

la creazione dell'uomo, tuttochè se ne ragioni nel Genesi più d'una fiata. Quanto ai gentili, essi non sursero, se non buon tempo appresso il diluvio universale, quando surse l'idolatria. Chè, prima del detto diluvio, tutti gli uomini adoravano il Dio vero, comechè andassero senza freno, dietro i diletti della carne. Or gli uomini nati dopo il diluvio, vengono tutti da Noè, il quale veniva da Adamo. Però stolta cosa è far discendere i gentili da uno stipite ignoto, e di gran lunga anteriore a quello, da cui discendono gli ebrei. (1)

Quanta si fosse la sapienza d'Adamo, Dante se lo fa dire da S. Tommaso, e tutto insieme si fa additare da lui la via di comporre ciò, ch'egli credea della sapienza del nostro primo padre, con quello che il detto santo dottore avea poco avanti affermato della sapienza di Salomone. Dante credea, che nel petto d'Adamo, come in quello dell'Uomo-Dio, fosse stata tanta sapienza, quanta ne può capire in petto umano; d'altra parte S. Tommaso, parlando di Salomone, avea poco avanti affermato, che « a veder tanto non surse il secondo. » Ora il poeta nostro

(1) L'opinione del la-Peyrere si può rifiutare per queste parole, onde ha principio il capo decimo del libro della Sapienza « questa (la *Sapienza*) custodì lui (*Adamo*), che fu da Dio formato il primo, padre del mondo, essendo stato creato solo ». Qui noi abbiamo un triplice argomento contro il nostro avversario. Perocchè se Adamo fu il primo uomo, che fosse da Dio formato; s'egli fu padre del mondo, cioè di tutta l'umana famiglia; se da prima egli fu solo al mondo, forza è dire, che mai non ci furono preadamiti, nè coadamiti. La predetta opinione si può altresì rifiutare per queste parole di s. Paolo, tratte dal capo decimo settimo degli Atti apostolici « e ha fatto Dio d'un medesimo sangue tutta la generazione degli uomini, dandole per abitazione tutta quanta la terra ». Così parlò nell'Areopago l'apostolo agli ateniesi, i quali s'avvisavano d'essere da prima nati dal patrio suolo, senza trarre origine da verun'altra gente. Ondechè, a fine di cavar loro questo ruzzo del capo, fa loro sapere, come tutti, quanti sono gli uomini, vennero da un sol ceppo e formano una sola famiglia. Or se non havvi, se non questa famiglia umana, stolta cosa è fingerne un'altra, che sia stata ad essa anteriore, o contemporanea.

non vedea, come potesse accordare quella sua credenza, con questa sentenza del dottore d'Acquino, anzi della sacra scrittura. Però a fine di torlo da questa ignoranza, S. Tommaso gli ragiona, con altre parole, in questa forma: tu ben t'apponi in credere, che Adamo avesse tutta la scienza, di che l'uomo è capevole. Perocch'egli procedette da Dio, senza mezzo; laddove gli altri uomini da Dio procedono, per mezzo delle cagioni seconde. Ma se vuoi comporre questa tua credenza col mio detto, pensa chi fosse Salomone, e che cosa abbia egli chiesta a Dio. Egli era re, e non altra scienza a Dio domandò, fuor solamente quella, che serve a ben governare i popoli. Ondechè quel senno senza pari, ch'io concedetti a Salomone, altro non era, che la prudenza regale. Anche pon mente, ch'io dissi, che in questo particolare, altr'uomo tant'alto non surse, e vedrai, ch'io intesi comparare Salomone alle persone locate in alto grado, « ai regi che son molti, e i buon son rari. » Con queste avvertenze piglia il detto mio, intorno al vedere di quel re, e potrai di leggieri accordarlo, con l'opinione tua, intorno alla sapienza del primo padre dell'umana famiglia.

La perfetta sapienza d'Adamo, fuor d'ogni poetico fingimento, S. Tommaso nella prima parte della sua Somma *(q. 94. a. 3.)* ce la dimostra primamente con questo argomento: noi, dice, sappiamo dal Genesi *(c. 2.)*, che Adamo pose i nomi a tutti gli animali, secondo la natura propria di ciascuno. Adunque egli conobbe a pieno le varie nature degli animali, e per la medesima ragione di tutte altresì l'altre cose. Appresso, il santo dottore con lo stesso intento ragiona in questa forma. Dio, dic'egli, creò da prima le cose, acciocch'elle fossero principii, rispetto ad altre cose somiglianti. Quanto all'uomo egli può essere principio, rispetto ad un altr'uomo, non solo mercè la generazione, ma eziandio, mercè l'ammaestramento, e il buon reggimento della vita. Ondechè il primo uomo, siccome fu creato perfetto, quanto al corpo, affinchè potesse

Digitized by Google

di presente generare, così fu creato altresì perfetto, quanto all'animo, affinchè potesse di presente ammaestrare, e reggere altrui. Or a quest'effetto si richiede la scienza. Però è fuor di dubbio, che il primo padre dell'umana famiglia seppe tutto ciò, che s'addice all'uomo di sapere nell'ordine naturale. Oltre a ciò, come l'uomo fu da Dio ordinato al conseguimento d'un fine soprannaturale, al buon reggimento della vita propria, e dell'altrui; oltre le conoscenze naturali, gli sono ora necessarie le conoscenze soprannaturali. Così al detto intendimento, oltre al lume del natural discorso, è a noi richiesto altresì quello delle verità rivelate. Ondechè di queste, al primo degli uomini fu conceduto tanto conoscimento, quanto gli era mestieri, a ben reggere la vita propria, e l'altrui, nello stato presente. Di quelle verità naturali, che sono dall'uomo apprese, mercè lo studio, e l'esperienza, e non servono punto al detto intento, non gli fu conceduta conoscenza alcuna; e però egli non conobbe i pensieri degli altri uomini, nè i futuri contingenti, nè quante petruzze siano in fondo al fiume, o quanti granelli d'arena in riva al mare, nè altrettali conoscenze di poco, o niun costrutto.

Tanta sapienza dei primi nostri progenitori non valse a preservarli dalla colpa. Peccarono entrambi gustando del frutto vietato, e vennero di presente, con tutti i loro futuri discendenti in ira a Dio. Il nostro poeta andando con Beatrice di cielo in cielo, s'avvenne nell'anima d'Adamo, la quale veggendo nella divina essenza, com'egli desiderava di sapere, tra l'altre cose la cagione dell'averla Dio cacciata dal terrestre paradiso, così gli parlò:

« Or figliuol mio, non il gustar del legno
Fu per sè la cagion di tanto esilio
Ma solamente il trapassar del segno. »

Per le quali parole quel beato spirito gli significò, ch'egli avea peccato, non tanto di gola, quanto di disobbe-

dienza, e soprattutto di superbia, trapassando i limiti a lui segnati dal Creatore, quanto al sapere, e al potere. E tale in fatto si fu il peccato dei primi nostri progenitori. A voler ciò intendere, è da notare col dottore d'Acquino, che ad un medesimo peccato non di rado concorrono molti movimenti; che il peccato ha forma da quel movimento, nel quale si trova essere primamente il disordine; che il disordine ha luogo primamente nel movimento interiore dell'animo, d'onde procede a quello del corpo; chè tra i movimenti interiori della volontà, quello, che riguarda il fine, va innanzi a quello, che riguarda i mezzi. Di che si raccoglie, che il peccato dell'uomo primo ebbe cominciamento nell'appetito disordinato del bene, al quale la volontà di lui tendea, siccome a suo fine. Dopo le quali avvertenze il lodato dottore soggiunge queste parole « nello stato d'innocenza, dic'egli, *(2. 2. q. 163. 1.)* la carne dell'uomo non era punto ribelle allo spirito. Ondechè il primo disordine dell'umano appetito non potè consistere in questo, ch'esso tendesse ad un bene sensibile, fuori dell'ordine della retta ragione. Adunque rimane, che il detto disordine dovesse consistere in questo, che l'uomo aspirasse ad un bene spirituale, qual è la scienza, o il potere, oltre i limiti a lui segnati dal supremo Signore; il che appartiene alla superbia. Però è manifesto, che l'uomo peccò primamente di superbia.

I primi nostri progenitori furono superbi in questo, che vollero esser simili a Dio, oltre la misura ad essi da lui prescritta. Può l'uomo esser simile a Dio in più guise; primo quanto alle doti naturali, ond'è fornito. A questa divina somiglianza i nostri progenitori non aspirarono. Chè bene sapeano d'averla da Dio ricevuta, allorchè furono da lui creati. In secondo luogo può l'uomo esser simile a Dio, quanto alla conoscenza. I detti nostri progenitori aveano da Dio ricevuta una scienza amplissima. Ma troppe cose tuttavia rimaneano loro a sapere, intorno al bene, e al male, sì fisico, e sì morale. Ondechè non pa-

ghi della scienza, di che erano stati dotati, vollero avere di tratto altresì l'altra, della quale erano privi. Ciò si raccoglie dalle parole, con che il serpente sedusse Eva, le quali sono di questo tenore: « sarete come Dei, mercè la scienza del bene, e del male. » *(Gen. 3.)* Tal è in questo particolare l'opinione dei migliori teologi; tal'è altresì l'opinione del nostro poeta, il quale, nel ventesimonono del suo Purgatorio, parlando dell'ardimento d'Eva afferma, ch'ella « non sofferse di star sotto alcun velo, » cioè volle di tratto sapere ogni cosa; il che è proprio di Dio solo. Infine può l'uomo esser simile a Dio, quanto alla podestà d'operare, rispetto al conseguimento della beatitudine. Dio è beato per essenza. A questo modo non può l'uomo esser beato, nè, dov'egli sia punto sapiente, desiderarlo. L'uomo non può ottenere la beatitudine altramente, che operando. Nel resto egli è al tutto necessario, che l'opere, in tal caso, siano proporzionate al fine inteso. Or Dio avea fatto l'uomo capevole della beatitudine soprannaturale; all'acquisto della quale non poteva egli venire da sè solo, senza l'aiuto divino. All'uomo increbbe forte il dover soggiacere a questa condizione. Ondechè non potendo esser beato per essenza, desiderò di conseguire la felicità soprannaturale, mercè le facoltà naturali, proprie dell'animale ragionevole. Per tal modo egli agognò disordinatamente la somiglianza divina, non pure, quanto al sapere, ma eziandio quanto alla podestà d'operare a fine d'esser felice.

Il nostro primo padre, prima di peccare, avea la grazia di Dio, per la quale era stato assunto alla sua figliuolanza. In lui il corpo era pienamente suggetto all'animo, l'appetito senziente al ragionevole, questo a Dio. Queste alte prerogative, peccando, egli perdette; e le perdettero altresì tutti coloro, ch'erano per uscire da lui, come quelli, che aveano in lui peccato. Ciò Dante espresse in questi versi soprascritti, i quali egli pose in su le labbra di Beatrice:

« Vostra natura, quando peccò tota
Nel seme suo, da queste dignitadi,
Come di Paradiso fu remota ».

Egli è questo un mistero eccedente, a gran pezza, la natural capacità dell'umano intelletto. Nonpertanto noi possiamo farvi sopra alcune considerazioni, le quali senza fallo serviranno a mostrare, quanto sia in ciò ragionevole la nostra credenza. Innanzi tratto è da por mente, che il peccato per noi contratto nel nostro primo padre si compone, per così dire, di due principii; ciò sono la privazione della grazia santificante, e la concupiscenza. Or qual esser può cosa tanto ragionevole, quanto questa, che avendo Adamo, per sua colpa, perduta la santità, non debita alla natura umana, i suoi figliuoli, nascendo, ne fossero privi? Quanto alla concupiscenza, essa dimora nella ribellione dell'appetito senziente, rispetto al ragionevole. La qual ribellione ne' primi nostri progenitori, era repressa dalla santità soprannaturale, ond' erano stati da Dio forniti. Però, perduta questa, è cosa naturale, che il senziente appetito muova guerra al ragionevole; qual fiera non doma, che, rotta la ferrea gabbia, si scaglia contro il custode, che ve la tenea dentro serrata. Oltre a ciò, sono nell'uomo certe discordanze morali, le quali riescono al tutto incomprensibili, dove non si presupponga, ch' egli sia decaduto da uno stato d'innocenza, in uno stato di colpa. In lui il potere non risponde al volere. Egli naturalmente desidera di conoscere la verità, e nondimeno di rado, o non mai gli viene fatto di conoscerla a pieno. Egli ama naturalmente la virtù, e nondimeno è da sè inetto ad abbracciarla. Egli aspira focosamente alla beatitudine, e nondimeno dei beni, che viene acquistando, nessuno è, che l'appaghi. Le quali discordanze hanno luogo, non pure in quelli, che sono viziosi, o vengono da genitori viziosi, ma in quelli altresì, che sono virtuosi, o vengono da

genitori virtuosi. Or queste discordanze, prima che per la divina parola ci fosse rivelata la colpa d'origine, noi non potevamo in conto alcuno comprenderle. Ma dappoichè ci fu nota la detta colpa, di tratto abbiamo veduto, come da essa, e non altronde, dovettero procedere l'oscuramento dell'intelletto, la fiacchezza della volontà, la perdita della beatitudine. Però a gran ragione affermò il Pascal, *(Pensées 3.)* che l'uomo, senza questo mistero della colpa d'origine, è incomprensibile più, che non è, all'uomo incomprensibile questo mistero medesimo.

Dio avea minacciando detto ad Adamo, che nel giorno, che avesse mangiato dell'albero della conoscenza del bene, e del male, per certo sarebbe morto. Nonpertanto noi sappiamo, ch'egli dopo averne mangiato, durò a vivere per molti secoli. Or come s'accordano insieme quella minaccia, e questo fatto? Sono alcuni, eziandio tra i padri della chiesa, i quali s'avvisano, che la detta minaccia da Dio fatta ad Adamo riguardi la morte dell'animo. Costoro agevolmente rispondono alla proposta questione dicendo, che nell'ordine soprannaturale, l'animo muore, allorchè perde la grazia divina, e che Adamo perdette la grazia divina allorchè mise i denti nel frutto vietato. Noi crediamo, che la mentovata minaccia miri direttamente alla morte del corpo, sì perchè l'Apostolo *(Rom. 5.)* parlando di questa morte, afferma, ch'ella entrò nel mondo per lo peccato; sì principalmente perchè Dio *(Gen. 3.)* annunziando in particolare ad Adamo peccatore i mali, onde sarebbe castigato in questa vita, finisce con dire, ch'egli sarebbe ritornato nella terra, ond'era stato tolto. Le quali parole non possono essere intese d'altra morte, che di quella del corpo. Se così è, come dunque si può dire, che la divina minaccia sia stata adempiuta nel giorno stesso, che Adamo peccò? Ciò si può dire per ciò, ch'egli allora appunto cominciò a soggiacere alla necessità di morire, e a gustare quasi come un saggio della morte futura, nell'indebolimento, e nelle incomodità del suo

corpo, non mai per l'addietro sperimentate. Nel resto Iddio pietoso gli volle prolungare la vita, per dargli agio d'espiare il suo peccato col pentimento, e per poter mandare ad effetto gli altri disegni da sè concepiti su l'umana famiglia. A voler comprendere, come l'uomo per lo peccato divenisse mortale, è da considerare, in che dimorasse l'immortalità, della quale egli godea nello stato d'innocenza. Per avviso di s. Tommaso (*1. p. q. 97. a. 1.*) l'uomo in quello stato era immortale, non perchè il suo corpo fosse incorruttibile per alcun vigore d'immortalità, che in esso si trovasse, ma perchè l'anima era stata da Dio dotata d'una certa forza soprannaturale, per la quale, finchè fosse rimasta a Dio suggetta, potea preservare il corpo dalla corruzione. Il che assai ragionevolmente era stato fatto. Perocchè come l'anima vince di nobiltà il corpo, era conveniente, ch'ella da principio ricevesse una tal virtù, per la quale potesse conservare il corpo, sopra la condizione della natura corporea. Or possiamo agevolmente comprendere, come la morte, nell'uomo sia pena del peccato. « Se alcuno, dice il lodato dottore d'Acquino (*2. 2. q. 164. a. 1.*), sia per sua colpa spogliato di qualche benefizio a lui conceduto, un tale spogliamento ha, rispetto a lui, ragione di pena. Or Dio così da principio avea formato l'uomo, che, finattanto che la volontà umana rimasse suggetta alla divina, l'appetito senziente sottostesse al ragionevole, e il corpo all'anima. Ma sendosi l'umana volontà per lo peccato sottratta dal giogo della divina legge, avvenne, che le potenze inferiori si ribellassero alle superiori. Dalla qual ribellione procedette altresì, che l'anima perdesse in gran parte la signoria del corpo. Quindi la morte, e le malattie. Dacchè la vita, e la sanità dipendono principalmente da questo, che il corpo soggiaccia interamente all'anima, dalla quale riceve il suo vigore, e la sua perfezione. Per lo contrario la morte, e le infermità nascono da difetto di soggezione del corpo, rispetto all'anima. Però è manifesto, che tra le pene del primo peccato,

Digitized by Google

oltre la ribellione dell'appetito, si vuole altresì numerare la morte, e qualunque altra miseria del corpo. »

La morte è naturale all'uomo. Onde pare, che non possa avere per lui ragione di pena. A togliere questo dubbio, è da notare, che la morte non è naturale all'uomo, se non quanto al corpo, il quale essendo composto di principii tra loro contrarii, è di necessità corruttibile. Nel resto la corruttibilità del corpo non è condizione richiesta a poter esso essere congiunto con l'animo. Anzi a quest'effetto sarebbe esso più acconcio, se fosse incorruttibile. Però Dio signore della natura sottrasse da principio l'uomo alla necessità di morire, che gli venia dalla parte materiale. Il qual benefizio fu perduto per la prima colpa. Per tal modo la morte è naturale, per la natural condizione del corpo umano, ed ha ragione di pena, per la perdita del beneficio divino, che lo preservava dalla corruzione.

Digitized by Google

MASSIMA QUINTA

LA MORTE DI CRISTO FU AD UN TEMPO UNA GIUSTA VENDETTA, CHE DIO PRESE DEL PECCATO D'ADAMO, E UN DELITTO GRAVISSIMO DEGLI EBREI — DIO PER REDIMERE L'UOMO, NON POTEA SCEGLIERE ALTRO MEZZO PIÙ DEGNO.

« La pena . . . che la croce porse
S'alla natura assunta si misura,
Nulla giammai sì giustamente morse.
E così nulla fu di tanta ingiura,
Guardando alla persona, che sofferse,
In che era contratta tal natura.
Però d'un atto uscir cose diverse;
Ch'a Dio, ed a' Giudei piacque una morte:
Per lei tremò la terra, e 'l ciel s'aperse.
Non ti dee oramai parer più forte,
Quando si dice, che giusta vendetta
Poscia vengiata fu da giusta corte.

Par. c. 7.

La divina bontà, che 'l mondo imprenta
Di proceder per tutte le sue vie
A rilevarvi suso fu contenta.
Nè tra l'ultima notte, e 'l primo die
Sì alto, e sì magnifico processo
O per l'una, o per l'altro fue, o fie.
Che più largo fu Dio a dar sè stesso
In far l'uom sufficiente a rilevarsi,
Che s'Egli avesse sol, da sè, dimesso.

E tutti gli altri modi erano scarsi
Alla giustizia, se 'l Figliuol di Dio
Non fosse umilïato ad incarnarsi.
Par. c. 7.

La colpa d' Adamo si lega con la morte di Cristo, come la cagione con l' effetto. Però il nostro poeta, dopo avere considerata quella colpa, toglie a considerare questa morte. Innanzi tratto afferma, ch' ella, rispetto alla natura umana assunta dal Verbo, fu giusta, e servì a vendicare il peccato antico, e a redimere l' umana famiglia. La natura umana in Cristo fu sempre immune da qualsivoglia ombra di colpa, sì originale, e sì attuale. Nonpertanto ella in Adamo avea peccato, e s' era fatta meritevole degli eterni castighi. D' altra parte Cristo adempiendo il volere divino, avea di buon grado tolto sopra di sè il carico di soddisfare pei peccati nostri. Onde fu detto (*2. Cor. 5.*), che Dio ha fatto essere per noi peccato colui, che non avea mai conosciuto peccato, acciocchè noi fossimo fatti giustizia di Dio in lui. Oltre a ciò per lo peccato dei primi nostri progenitori, i diritti divini erano stati in gran maniera offesi. Ogni peccato offende i diritti divini, in quanto rompe alcun divino precetto. Ma una tale offesa ha luogo massimamente nel peccato di superbia. Perocchè in esso il disprezzo della legge divina è più espresso, e più grande. Ora i primi nostri progenitori, peccarono principalmente di superbia. Queste considerazioni mostrano aperto, come Dio potè, secondo giustizia, volere, che il novello Adamo, il quale aveasi pigliato l' assunto di dargli una convenevole satisfazione, per la colpa dell' Adamo antico, morisse in croce.

La detta morte di Cristo, rispetto alla persona divina, nella quale sussistea la natura umana, e rispetto ai giudei, che per essa sfogarono l' odio, che a lui portavano, fu sommamente ingiusta. Come la natura umana di Cristo è

retta dalla persona divina, l'operare, e il patire di quella s'attribuisce a questa. Or alla divina persona, per fermo non era dovuto un sì duro trattamento; anzi era dovùto onore, e laude senza fine. Oltre a ciò, chi mette a morte un innocente, fa ingiuria a Dio, ma gli fa ingiuria in una natura, che non è a lui congiunta, se non moralmente. Per contrario coloro, che misero a morte Cristo, fecero ingiuria al Verbo divino in una natura, che era, ed è ad esso congiunta sustanzialmente. Però è manifesto, che la morte di Cristo dovette tornare a Dio incomparabilmente più ingiuriosa, che non farebbe l'uccìsione di qual si sia uomo, per quantunque innocente, e santo.

La morte di Cristo, rispetto ai giudei, fu sommamente ingiusta. Ciò si vede aperto nel giudizio, pel quale egli fu da loro condannato. Il qual giudizio fu da sè iniquo, contrario alle forme giudiziarie, ch'erano in uso presso quella nazione, eseguito con estrema crudeltà. Il detto giudizio fu iniquo; perocch'esso non era fondato in alcuna delle leggi giudaiche, nè civili, nè religiose. Coloro, che tolsero a difenderlo, recarono in mezzo le leggi del Deuteronomio, (*4. 13. 18.*) le quali stanziano la pena capitale contro quelli, che s'argomentassero di tirare gli ebrei alla idolatria, o al politeismo. Ora è cosa manifesta, che queste leggi non possono servire in conto alcuno ad onestare la condanna di Cristo. Però ch'egli non altro Dio mai predicò, che quello dei patriarchi. Questo egli insegnò essere spirito purissimo, e però doversi adorarlo in ispirito, e verità. Da questo egli affermò, sè essere stato mandato a salvare gli uomini. Tanto è lungi, che la sua dottrina fosse punto favorevole all'idolatria, e alla moltitudine degli Dei. Vero è, che Cristo assai volte professò, sè essere figliuolo di Dio, naturale, non adottivo. Ma ciò del Messia si trova espresso, non oscuramente, in più luoghi dell'antico testamento, massimamente presso Isaia, colà dove si notano i nomi, ond'egli sarebbe tra gli uomini nominato. Assai volte altresì Cristo ragionò della terza divina

persona; ma la pluralità delle divine persone insegnò egli sì fattamente, che non recò verun pregiudizio, nè all'unità, nè alla simplicità della divina natura; d'altra parte una tale pluralità non era al tutto ignota agli ebrei. Di che avveniva, che, quando da Cristo, o da alcuno degli apostoli, o degli spiriti celestiali era loro richiamata alla mente, eglino ascoltavano, ed accoglievano una sì fatta dottrina, senza dar mostra di maravigliarsene, o di scandalizzarsene in conto alcuno. Però Cristo, in questo particolare, non altro fece, che pur questo; cioè dichiarò apertamente quello, che sotto alcun velo, era stato insegnato già dagli antichi profeti. Ondechè non si meritò in verun modo la pena stanziata dal Deuteronomio contro i predicatori dell'idolatria, e del politeismo; e per conseguente ingiustamente al tutto egli fu messo a morte.

Quanto alle forme giudiziarie, esse erano tutte in favore del reo, come quelle, che provvedeano, che fossero ben distinte tra loro le parti di giudice, e d'accusatore; che i testimoni fossero probi, e veraci; che il delinquente non fosse sottoposto a veruna interrogazione insidiosa; che gli fosse anzi dato agio di potersi difendere; che il delitto fosse ben provato; che la sentenza non fosse dettata dalla passione; che l'eseguimento della sentenza non fosse di soverchio affrettato. Tal era la forma, secondo la quale doveano gli ebrei procedere, nei giudizi criminali. Ora, in quello di Cristo, eglino procedettero tutto altramente. E di vero, a perseguitar Cristo gli ebrei furono mossi, non da zelo di religione, nè da amore di giustizia, ma da invidia. Di che s'accorse anco il romano governatore; il quale però fece opera di salvarlo, tuttochè da poi per timore lo condannasse. Oltre a ciò i principi dei sacerdoti, e gli anziani del popolo assai tempo innanzi, che gli formassero alcun processo addosso, si radunarono per vedere, come potessero catturarlo con fraude, o con violenza. Diedero danaro al discepolo traditore, acciocchè lo desse loro nelle mani, quanto prima potesse. Avutolo in

Digitized by Google

loro potere, e menatolo al sommo sacerdote, accolsero, a carico suo, molte false testimonianze, le quali furono trovate tra loro discordanti. Il detto sommo sacerdote, trattagli di bocca un'aperta confessione della sua divinità, indusse con finto zelo tutti gli altri a gridarlo reo di morte. Dopo ciò lo accusano confusamente al romano governatore di molti delitti, senza poterne provare alcuno. Questi, avendolo esaminato, lo dichiara innocente; non pertanto temendo di perdere la grazia di Cesare, pronunzia contro di lui l'ingiusta sentenza; la quale eglino forsennati corrono ad eseguire. In tal guisa mantennero gli ebrei le forme giudiziarie, nel giudizio di Cristo.

Quanto all'eseguimento della sentenza, esso fu crudelissimo. La qual crudeltà si vuole ascriverla in primo luogo ai sacerdoti, e agli anziani, i quali ai soldati, e ai carnefici porsero stimolo, ed agio d'incrudelire. E di vero furono i sacerdoti, e gli anziani, che tollerarono, ch'egli fosse impunemente percosso nella faccia da uno sgherro vilissimo alla loro presenza. Eglino istigarono le turbe, affinchè chiedessero ad alte grida al governatore, che desse loro libero un uomo micidiale, e lui facesse configgere ad una croce. Eglino lo abbandonarono all'indiscrezione dei soldati, i quali, in tutta la notte, che andò innanzi al giorno del suo supplizio, lo afflissero con ogni maniera di strazi, e di scherni. Eglino infine, innanzi al legno, donde pendea, crollando il capo gli davano carico dell'aversi attribuita la dignità di figliuolo di Dio, e lo motteggiavano con amare parole. Della qual crudeltà non è altra, che sia più contraria al natural sentimento. Chè la natura gagliardamente ci stimola, a compatire a chi stà patendo, e morendo, massimamente se questi siasi del tutto innocente, quale per fermo era Cristo. (1)

(1) Questi argomenti furono già proposti, ed esposti con gran forza, ed evidenza dal p. Perrone *(de Incar. p. 1. c. 3. pr. 2.)* contro l'ebreo Salvador, il quale presunse di poter provare, che la senten-

Di questa ingiustizia, e crudeltà usata dai giudei, contro Cristo, Dio prese una solenne vendetta, facendo a Tito distruggere Gerusalemme, e disperdere la giudaica nazione. Erano molti anni, che i giudei portavano il giogo della romana dominazione; senonchè a quando a quando tumultuavano, e facevano ogni loro potere a fine di sottrarsene. I romani imperatori aveano più volte mandati capitani valorosi, e soldati in gran numero contro di loro, ma non era per anco venuto lor fatto di domarli interamente. Nerone, nel decimoterzo anno del suo imperio, diede il carico di questa impresa a Vespasiano, il quale, raccolto nella Siria un forte nerbo di milizie romane, e degli alleati, in compagnia di Tito suo Figliuolo, entrò nella Palestina. Prese molte città; in Iotapa fece prigioniero Giuseppe, governatore di quella terra, e scrittore accuratissimo di tutti questi avvenimenti. Ma, sendo già morto Nerone, e in meno d'un anno tre altri, che a lui succedettero, i suoi soldati lo gridano imperatore. Però prende egli in fretta la via di Roma lasciando ogni cosa in mano di Tito. Questi conduce l'esercito sotto Gerusalemme, e colto il tempo, ch'ella era piena di gente accorsavi a celebrare la pasqua, la cinge intorno intorno d'un forte muro, e compie altri lavori guerreschi, rivolti ad impedire l'uscita a quelli, ch'erano dentro. Ma come Tito vuole, se possibil sia, salvarli, manda loro Giuseppe, perchè gli esorti ad arrendersi. I caldi uffizi di questo savio ebreo tornano vuoti d'effetto. La città è piena di falsi profeti, che la lusingano promettendole vittoria, e signo-

za, data dai sacerdoti giudei contro Cristo, fu giusta in sè medesima, legale nelle forme; crudele forse alcun poco, rispetto agli esecutori, non rispetto ai giudici stessi. Il lodato teologo dimostra ch'essa ebbe appunto le qualità contrarie, e però ci somministra una prova novella dell'essere Cristo stato il vero Messia. Dacchè i rei trattamenti usatigli dai giudei sono stati tutti, ad uno ad uno, descritti dai profeti molti secoli innanzi, e predetti chiaramente più volte da lui medesimo.

ria di tutte le genti. Le fazioni le dilacerano il seno. I zelanti vengono alle mani, e alle spade, non pure con quegli, che vorrebbono cedere al tempo, ma eziandio tra loro stessi La fame conduce le madri a pascersi delle carni dei loro figliuoli. Quanti dei giudei vengono in potere dei romani, tutti sono di presente da loro crocifissi, trafitti i prigionieri, cercato nelle loro viscere il danaro inghiottito. Tito ha già risoluto di recare alla città, e alla nazione l'ultimo sterminio; già le mura sono aperte in più lati; la città è corsa tuttaquanta dai romani vincitori; i cittadini messi alla rinfusa al taglio delle spade. Quanto al tempio, Tito volea conservare un sì stupendo e ricco edifizio. Ondechè vietò, pena la testa, che fosse in esso guastata cosa alcuna, come che sia. Non ostante un sì fatto divieto, un soldato montato su le spalle d'un suo compagno, vi gitta dentro per una finestra un tizzone acceso; la fiamma dove tocca di tratto s'appicca, e investe dentro, e fuori ogni parte di quell'edifizio, il quale però, in brev'ora, ruina, e rimane interamente distrutto. Tale fu la vendetta, che Dio prese della uccisione del suo Figliuolo; la quale uccisione avea servito a vendicare il peccato d'Adamo. Però Dante descrivendo il volo dell'aquila romana dice *(Par. c. 6.)* ch'ella « con Tito a far vendetta corse, della vendetta del peccato antico ». Il numero degli ebrei uccisi in questa guerra ascende a molte centinaia di migliaia; dei superstiti parte furono dati in dono ad alcune città, perchè servissero ivi a dilettare il popolo, lottando nei circhi tra loro, e con le fiere, in lotte sanguinose, e mortali; parte mandati a cavar le miniere; parte venduti; e parte in fine menati in catene a Roma, ad ornarvi il trionfo di Vespasiano, e di Tito, e ad innalzarvi faticando, e stentando la gran mole del flavio anfiteatro.

L'ultimo eccidio di Gerusalemme era stato predetto assai chiaramente dai profeti antichi, e da Cristo stesso. Tra quelli Daniele affermò, che in un tal tempo, da lui desi-

gnato con tutta esattezza, sarebbe ucciso il Cristo, e cesserebbe nel popolo ebreo l'ostia, e il sacrifizio; che il popolo del duce venturo, cioè il popolo romano condotto da Tito, distruggerebbe la città, e il santuario; che sarebbe nel tempio veduta l'abbominazione della desolazione, cioè l'abbominevole desolazione. Quanto alle predizioni di Cristo, esse sono in questo particolare apertissime. Andava egli a Gerusalemme tra le acclamazioni, e le benedizioni del popolo. « Or come le fu presso, veggendola pianse sopra di lei, dicendo: oh se tu ancora, almeno in questo giorno, avessi conosciute le cose, che importano alla tua pace! ma ora esse sono celate agli occhi tuoi. Conciossiachè siano per venirti sopra dei giorni, nei quali i tuoi nemici ti cingeranno di trincea, e ti chiuderanno all'intorno, e ti stringeranno da ogni parte; e gitteranno a terra te, e i figliuoli tuoi dentro te, e non lasceranno in te pietra sopra pietra, perciocchè non hai conosciuto il tempo della visita a te fatta ». Nelle quali parole di Cristo, oltre la profonda compassione di lui, verso Gerusalemme, a cagione dei mali, che le soprastavano, in castigo della sua volontaria cecità, è da notare, com'egli chiaro predica i lavori militari, ond'ella sarebbe da suoi nemici intorno circondata, e l'assedio, onde sarebbe da ogni lato ristretta; e oltre a ciò l'atterramento di lei, e l'uccisione dei cittadini. Or tutte queste cose furono da Cristo predette quarant'anni prima, che avvenissero.

Fatta questa predizione, Gesù entrò nella città, e difilato nel tempio. Or poich'egli ebbe indi cacciati fuora i profanatori, e ridotti a tacere gli scribi, e i farisei, che con dimande ingannevoli s'argomentavano di coglierlo in fallo, mentre se n'andava, uno de' suoi discepoli gli disse: maestro, guarda quali pietre, e quali edifizii. Alle quali parole egli soggiunse « vedi tu questi grandi edifizii? Egli non sarà lasciata pietra sopra pietra, che non sia diroccata ». Poco stante, sedendo, egli nel monte degli ulivi, di rincontro al tempio, quattro de' suoi discepoli, lo pre-

garono, che dicesse loro il tempo, in che queste cose avverrebbono. Alla qual preghiera egli satisfece indicando loro non pochi segni, mercè i quali avrebbono essi potuto agevolmente discernerlo; ciò sono falsi cristi, e falsi profeti; guerre, rivolture di popoli, pestilenze, fami, tremoti; i fedeli odiati da tutti per lo suo nome, perseguitati, e dati a morte eziandio dai loro amici, e congiunti più stretti; e infine l'abbominazione della desolazione detta da Daniele, e posta nel luogo santo. Or che è cotesta abbominazione di desolazione? Alcuni dei sacri interpreti pensano, che per tal maniera di dire siano significati i zelanti. Erano costoro certi empi ebrei, i quali sotto colore di religione, e di pubblico bene, durante l'assedio, si servivano del tempio ad uso di rocca, e lo contaminavano con frequenti uccisioni dei loro stessi concittadini, e con ogni altra maniera di misfatti. Altri vogliono, che con la detta forma di parlare siano dinotati i vessilli del romano esercito, i quali erano fregiati delle immagini dei falsi numi adorati dai pagani, e furono da prima inalberati intorno alla città, da poi dentro introdotti, infine confitti nelle pareti del tempio, qual trofeo di vittoria riportata. A questa opinione si trova esser favorevole il parlare degli scrittori sacri, dai quali le divinità dei gentili sono più d'una volta chiamate abbominazioni. Altri finalmente s'avvisano, che per questa parola possa essere indicata l'una cosa, e l'altra. Nel resto comunque ella s'intenda, egli è manifesto, che le profezie di Daniele, e di Cristo, eziandio in questa parte furono pienamente avverate.

Il nostro poeta, dopo aver dimostrato, come Dio abbia potuto, secondo giustizia punire i giudei della uccisione di Cristo, tuttochè questa avesse servito a redimere l'uomo, procede a dimostrare, com'Egli, benchè sapientissimo, non poteva, a fornire questo intendimento, eleggere altro modo migliore. L'anima, dice Dante pigliando da alto la cosa, esce dalle mani di Dio, senza mezzo. Però è incorruttibile, libera, a Dio somigliante, a lui prediletta. Se-

Digitized by Google

nonchè il peccato la fa serva, guastando in lei la divina somiglianza, la quale non si ristora, se non porgendo a Dio una convenevole soddisfazione. Or l'uomo, da sè medesimo, era al tutto inetto, a potere a Dio soddisfare convenevolmente, per lo peccato del primo padre. E di vero, a potere a Dio convenevolmente satisfare, bisogna essergli amico. Chè nessuna cosa, per quantunque pregevole, che pôrta gli sia da una persona odiata, potrebbe tornagli accetta. Or l'uomo essendo, fin dall'utero materno infetto di quell'antico peccato, gli era nemico, e in odio. Sopra che si vuole avvertire, che l'uomo era peccatore sì fattamente, che da sè medesimo non avrebbe mai potuto in conto alcuno farsi giusto. Ondechè non era possibile, ch'egli desse a Dio mai, del suo, una soddisfazione, che fosse per tornargli gradevole. Oltre a ciò, la soddisfazione dee esser proporzionata all'offesa. Or tale non è la soddisfazione, che viene dall'uomo, che ha peccato contro Dio. Perocch'ella è finita; laddove l'offesa fatta a Dio, rispetto alla divina maestà dall'uomo ingiuriata, ha una certa infinità. Dacchè l'offesa tanto è più grave, quanto è maggiore la dignità di colui, che la riceve; e come questa è somma, nel caso nostro, somma altresì esser dee la reità di quella. Però è chiaro, che la soddisfazione a Dio data da uno, che non fosse più che uomo e più che angelo, sarebbe stata infinitamente minore del convenevole. A questa ragione consuona quest'altra recata da Dante: a poter soddisfare, era necessario, che l'uomo, obbedendo, tanto s'abbassasse per umiltà, quanto, disobbedendo intese innalzarsi per superbia; or ciò non gli era possibile, avendo egli aspirato di farsi simile a Dio, in quello, che non conveniva. Infine si trattava di riparare ad un danno universale; chè tale era il guasto morale, venuto dalla colpa d'Adamo a tutta l'umana natura. Or la soddisfazione d'uno, o di più uomini, per quantunque santi, essendo particolare, non sarebbe mai giunta ad ottenere il detto effetto.

Essendo l'uomo al tutto inabile a salvare sè stesso, la sua salute non può venire altronde, che da Dio. Or tutte le vie, per le quali Dio procede alla liberazione, e salute dell'uomo, si riducono a due; ciò sono la misericordia, e la giustizia. Per fermo egli potea misericordiosamente rimettere all'uomo ogni colpa, senza richiedere alcuna soddisfazione. Sopra che si dee considerare, che s'egli l'avesse fatto, non avrebbe in conto alcuno lesa la giustizia. E in ciò si vede il gran divario, che è da Dio al giudice terreno. Questi non può, salva la giustizia, lasciare impuniti i delitti delle persone a lui suggette. Perocch'essi tornano maisempre in offesa d'alcun privato cittadino, o di tutta la civil comunanza, o del capo d'essa. Per còntrario, Iddio non soggiace a veruno; e tutti i diritti umani soggiacciono a lui sì fattamente, che chi offende noi, offende più lui, che noi. Però David, tuttochè sapesse, quanto gravemente avesse ingiuriato Uria, diceva a Dio *(Salm. 50.)* « io ho peccato contr' a te solo », come se volesse quindi inferire, ch'egli potea rimettergli ogni colpa, senza sommetterlo ad alcuna pena. Adunque è manifesto, che Dio potea perdonare all'uomo peccatore, senza richiedergli alcuna soddisfazione.

Se Dio avesse condonata all'uomo la colpa, senza volerne soddisfazione, avrebbe in gran maniera esercitata, inverso lui, la misericordia. Quanto alla giustizia, egli non l'avrebbe lesa, ma non l'avrebbe neppure adoperata. Ondechè in questo fatto la sua bontà la quale ivi più splende, ove più splendono gli altri divini attributi, non si mostrerebbe, in tutta la sua luce. Per questa ragione, egli volle, nella liberazione dell'uomo, adoperare altresì la giustizia, facendo che il suo Figliuolo, a quest'effetto, prendesse la natura umana, e dolorasse, e morisse sul legno infame. Or questo era il miglior modo di salvare l'uomo peccatore. E nel vero, tra i molti modi, onde Dio avrebbe potuto salvare l'uomo, quello è il migliore, che ha un effetto più pieno, rispetto al conseguimento del detto fine. Or

nessun altro mezzo potea tanto giovarci, a conseguire l'eterna salute, quanto ci giovò l'incarnazione, e la morte del Figliuolo di Dio. Il che si dimostra per queste ragioni, recate da s. Tommaso nella terza parte della sua Somma *(q. 46. a. 3.)*. Primo per questo mezzo, dico l'incarnazione, e la morte del Figliuolo di Dio, l'uomo conosce quanto Dio l'ami; e però si sente stimolato a riamarlo. Nel che dimora la pienezza dell'umana salute. Onde s. Paolo *(Rom. 5.)* « in ciò, disse, dimostra Dio l'amor suo verso noi, che, sendo noi suoi nemici, Cristo morì per noi ». Secondo, per questo modo Cristo vivendo e morendo, ci diede uno splendido esempio d'obbedienza, di sommessione, di costanza, di giustizia e di tutte le altre virtù, senza le quali nessuno può ottenere l'eterna salute. Terzo, il Figliuolo di Dio, vivendo in carne umana, e morendo, non pure ci liberò dal peccato, ma ci meritò altresì la grazia perduta, e la gloria celeste, sì veramente, che noi vogliamo applicarci i meriti suoi, nel debito modo. Quarto, per questa via l'uomo conosce, sè essere più strettamente obbligato a mantenersi puro da qualsivoglia colpa, veggendosi ricomprato col sangue del Figliuolo di Dio. Infine ciò torna a maggior onore della natura umana, che, come l'uomo era stato vinto dal demonio, così il demonio sia vinto dal Figliuolo dell'uomo; e come l'uomo peccatore avea meritata la morte, così la morte sia superata dall'uomo redentore. Per le quali considerazioni si rende aperto, essere stato più conveniente, che noi fossimo salvati per la morte di Cristo, che per lo solo volere di Dio.

Questo modo d'operare la salute degli uomini al poeta nostro parve tanto alto, e magnifico sì per la divina Bontà, sì per l'uomo, che per avviso di lui, non mai fu, nè sarà, in tutta la durata del mondo, un altro tale. Il modo tenuto da Dio, nell'operare la salute dell'uomo fu sommamente alto, e magnifico, per la divina Bontà; perchè non potendo l'uomo soddisfare da sè medesimo, Iddio gli diede il suo proprio Figliuolo, acciocchè soddisfacesse in luogo

di lui. Nel che si mostrò più largo, e più benefico, inverso dell'uomo, che non avrebbe fatto se gli avesse rimessa la colpa, senza soddisfazione. Il detto modo fu altresì sommamente alto, e magnifico, per l'uomo; perchè la natura umana fu congiunta al Verbo in unità di persona, e per tal modo fu fatta abile, a dare una soddisfazione, che pareggiasse, anzi superasse l'offesa a Dio fatta. Tal era il concetto, che avea Dante dell'incarnazione, e morte del Figliuolo di Dio, la quale ai giudei parve uno scandalo, e ai gentili una stoltezza.

Digitized by Google

MASSIMA SESTA

VERITÀ DELLA RELIGIONE CRISTIANA — VIRTÙ DELLA FEDE

« Appresso uscì della luce profonda
Che lì splendeva: questa cara gioia,
Sopra la quale ogni virtù si fonda,
Onde ti venne? Ed io: la larga ploia
Dello Spirito Santo, ch'è diffusa
In su le vecchie, e'n su le nuove cuoia,
È sillogismo, che la mi ha conchiusa
Acutamente sì, che 'n verso d'ella
Ogni dimostrazion mi par ottusa.
Io udii poi: l'antica e la novella
Proposizione, che sì ti conchiude,
Perchè l'hai tu per divina favella?
Ed io: la prova, che il ver mi dischiude,
Son l'opere seguite, a che Natura
Non scaldò ferro mai, nè battè incude.
Risposto fummi: di', chi t'assicura
Che quell'opere fosser? Quel medesmo
Che vuol provarsi, non altri, il ti giura.
Se 'l mondo si rivolse al cristianesmo,
Diss'io, senza miracoli, quest'uno
È tal, che gli altri non sono il centesmo. »

Par. 24.

Questo luogo contiene un dialogo di s. Pietro, e di Dante, il quale riesce a dimostrare la verità del cristianesimo. S. Pietro avendo tolto ad esaminare Dante sopra la fede, gli dimanda onde siagli essa venuta. Al che, in

altri termini, egli risponde: dalla parola di Dio contenuta nell'antico testamento, e nel nuovo. Ripiglia s. Pietro: come sai tu, che la detta parola è divina? Risponde il poeta: lo so pei miracoli, che seguirono in confermazione di lei. E s. Pietro di nuovo: i miracoli, dice, non li conosci per altra via, fuorchè per questa stessa, cioè per le sante scritture. Con che pare, che gli voglia dire: rispondendo in tal modo tu cadi in un circolo vizioso. Perocchè provi la divinità delle scritture pei miracoli, e la verità dei miracoli per le scritture. A ciò Dante risponde, troncando il nodo, col noto dilemma di s. Agostino in questa forma: i miracoli non si possono negare in conto alcuno. Dacchè il Cristianesimo, o fu piantato, e propagato coi miracoli, o senza di essi. Nel primo caso i miracoli sono ammessi senza contrasto. Nell'altro, essi sono negati; ma si viene tacitamente a confessare un miracolo maggiore di tutti gli altri, qual è questo, che una religione tanto superiore alla ragione ne'suoi dogmi, tanto contraria alle passioni ne'suoi precetti, da tali uomini, quali erano i giudei, e i gentili, sia stata in tutto l'universo, tanto prontamente, e strettamente abbracciata, senza verun miracolo.

Or rivenendo noi sopra i particolari del luogo soprascritto, dobbiamo innanzi tratto vedere, che cosa sia fede. « Fede, dice Dante, poco avanti, secondo s. Paolo (*Hebr. 11.*) è sustanza di cose sperate, Ed argomento delle non parventi; » e aggiunge, ch'ella è detta sustanza, perchè è fondamento della nostra speranza; ed argomento, perchè ci serve di principio nella dimostrazione delle cose invisibili, appartenenti all'ordine soprannaturale. L'uno, e l'altro assai dottamente. Ma quanto al primo, è da notare, che, secondo il testo greco, la fede è qui propriamente detta sustanza di cose sperate, perchè fa ch'esse, tuttochè ancor non siano, rispetto a noi, nonpertanto siano avute da noi per così certe, come se già di fatto fossero; e per tal modo fa, ch'esse acquistino, nell'intelletto no-

stro, una cotal sussistenza. Quanto alla qualità d'argomento, o di principio attribuita alla fede, è da osservare, ch'ella è detta principio, rispetto alla scienza teologica, la quale si deduce tutta quanta dalle verità, che noi crediamo su la parola di Dio stesso, che ce le ha rivelate. Di che si vede, che i principii della scienza teologica sono noti, non per lo natural lume dell'intelletto umano, come quelli delle scienze naturali, ma pel lume d'una scienza superiore, qual è la scienza di Dio, e dei beati comprensori. La fede si dice essere delle cose, che non appaiono, perchè principalmente ella s'aggira intorno a queste. Ma ella può aggirarsi altresì, intorno a quelle, che ci sono note, per testimonianza dei sensi, o per deduzione della ragione. E di vero, perchè una verità soggiaccia alla fede, basta ch'ella ci sia attestata dalla divina parola. Ora può essere, che Dio ci attesti alcuna eziandio di quelle cose, che noi vediamo, e sappiamo. In tal caso, oltre al vederla, o saperla, noi la crediamo, su la divina parola. Per tal modo gli apostoli credettero la risurrezione di Lazaro, che aveano veduta con gli occhi propri, e troppe altre cose, che aveano conosciute per alcun mezzo somministrato loro dalla natura umana. Per queste considerazioni si rende aperto, che s. Paolo nel capo undecimo dell'epistola agli ebrei, non intese di dare una compiuta definizione della fede, ma solo toccarne due notevoli qualità; ciò sono l'esser ella sostegno della nostra speranza, e dimostrazione di cose nascose; checchè ne paia a certi sacri interpreti, al tutto degni d'ogni rispetto.

Sopra la fede si fonda ogni virtù, e però negli infedeli non può essere alcuna virtù perfetta. In questa materia sono da fuggire gli estremi. Sono alcuni, i quali s'avvisano, che tutte le azioni degli infedeli siano viziose, e vituperevoli; altri per contrario hanno le virtù loro per oro fino, e scevro d'ogni scoria. Gli uni, e gli altri si trovano essere in un grande errore. Gl'infedeli non hanno, egli è vero, il conoscimento dell'ultimo fine; ma nonper-

tanto essi conoscono assai veri morali, amano naturalmente l'ordine delle umane azioni: Ondechè nulla vieta, ch'escano, a quando a quando, in alcun atto onesto, e lodevole. E di vero, troppo strano sarebbe dire, ch'eglino peccano, e meritan biasimo, e castigo, allorchè onorano i genitori, o pagano i creditori, e fanno limosina ai poveri. Vero è, che questi atti buoni, in chi non ha la fede debbono essere assai rari. Ognun sa, che alla bontà dell'atto non basta, che buono ne sia l'obbietto, se buono altresì non ne sia il fine inteso. Or in chi non ha la fede, il fine inteso nell'operare troppo sovente è reo. Quanto alle virtù dei gentili, come gli atti onesti, dove siano più volte ripetuti, generano negli animi nostri gli abiti a loro rispondenti, così nulla vieta, che i gentili acquistino eziandio alcune virtù. Ma queste virtù saranno troppo basse, rispetto alle virtù cristiane, e non faranno l'uomo accetto a Dio, nè meritevole di vederlo, in una vita migliore, senza alcun velo.

La fede procede dalla parola di Dio scritta nei libri dell'antico patto, e in quelli del nuovo. Questa è la risposta, che fece Dante a s. Pietro, che gli avea chiesto, onde gli fosse venuta la cara gioia della fede. A voler comprendere una sì fatta risposta, è da distinguere, nella fede, il motivo del credere, dalle cose credute. Il motivo del credere è la parola di Dio, sì scritta, e sì ancora tramandata. Oltre la parola di Dio scritta, havvene un'altra, non meno autorevole, cui la chiesa tramanda a tutti i fedeli, mercè la successione perpetua de' suoi pastori. È cosa certa, che innumerevoli detti, e fatti di Cristo non sono stati nel vangelo, nè altrove, registrati. Gli apostoli, nelle loro epistole accennano talora a cose, che trapassano al presente in silenzio, con intendimento di trattarle dappoi, in voce, con le persone stesse, alle quali scrivono. Della qual parola tramandata il nostro poeta non fa qui menzione, non perchè non la conoscesse, ma perchè la scritta è più abbondante, e più facile a conoscere a chicchessia. Ora è

manifesto, che può servire di fondamento alla nostra fede, non pur questa, ma quella altresì. Delle cose credute tragrande è la moltitudine, e la varietà; Dio, l'uomo, il mondo, le opre divine, sì interiori, e sì esteriori; le umane, sì buone, e sì cattive; gli avvenimenti mondani, sì naturali, e sì miracolosi. Nonpertanto, come tutte queste cose non soggiacciono alla fede, se non in quanto si riferiscono, come che sia, a Dio, così si può dire, ch'esse, in quanto le servono di materia, hanno una certa unità. La fede non soggiace ad errore, come quella, ch'è fondata nella divina parola, la quale non può essere errata, nè fallace in conto alcuno. In fatto di certezza, la fede entra innanzi a tutte, quante sono, le scienze umane. Perocchè queste non sono fondate in altro, che nel lume dell'umana ragione, il quale è scarso, e manchevole. Vero è, che questa maggior fermezza della fede s'avvera solo, rispetto a quella certezza, che appartiene alla cosa creduta; non rispetto a quella, che appartiene al credente stesso. Questa è talora men ferma di quella delle scienze; dà luogo al dubbio indeliberato; e per volontario offuscamento dell'intelletto, non di rado vien meno al tutto.

S. Pietro chiede a Dante, perchè abbia egli per divina la parola dei due testamenti. Al che rispond'egli, che la prova di questo sono i miracoli, che seguirono. Della qual risposta non può pensarsene altra più vera, nè più piena. E di vero ella presuppone, che i miracoli siano possibili; che possano essere da noi conosciuti, che servano a provare la divina revelazione. Ora ciascuno di questi tre presupposti si trova essere verissimo. Quanto al primo, la possibilità del miracolo si può considerarla, sì rispetto al miracolo stesso, sì rispetto a chi dee operarlo. Il miracolo riguardato inverso di sè medesimo non è punto assurdo. Dove si presupponga, ch'egli abbia luogo nella natura corporea, che è la presupposizione più conforme al consueto ad accadere, egli si riduce comunemente a fare, che un tal corpo, terrestre o celeste, abbia un movimento diverso

dall'usato, o sospenda per alcun tempo il movimento usato. Ora in ciò non è cosa, che non possa essere dall'intelletto nostro agevolmente compresa. Rispetto all'operatore del miracolo, che non è altri, che Dio, egli è certo, che queste leggi, alle quali soggiace la natura corporea, le stanziò egli stesso, con piena libertà di volere. Nè, ciò facendo perdette egli per fermo la podestà di fare altramente. Però è manifesto, ch'egli potrà sospendere, o mutare, come che sia, qual più gli piaccia delle dette leggi, quantunque volte giudichi ciò spediente alla gloria sua, e alla salute degli uomini.

Quanto al secondo presupposto, il miracolo può essere conosciuto così, come un qualsivoglia avvenimento, che soggiaccia a'nostri sensi; per la vista, da quelli, che sono presenti, per l'udito da quelli, che non lo videro. Il miracolo è un avvenimento al tutto straordinario. Nonpertanto egli soggiace ai nostri sensi. L'essere straordinario non gli toglie punto della sua sensibilità. Anzi pare, che gliel'accresca, sendo certo, che un avvenimento, tanto è più atto a colpire i nostri sensi, e ad empirci l'animo di maraviglia, quanto è più inusitato. E qui è da notare, che altro è conoscere un miracolo qual avvenimento sottoposto ai nostri sensi, altro è conoscerlo qual avvenimento superiore alle forze della natura. A poterlo conoscere nel primo senso, basta avere i sensi sani. Non si richiede finezza di giudizio, nè perizia delle forze naturali. Adunque in tal modo egli può essere conosciuto da qual si sia uomo, per quantunque rozzo, e inesperto. E ciò basta al fatto nostro. Ma egli può essere altresì conosciuto da chicchessia, nell'altro senso, cioè qual avvenimento superiore alle forze della natura. Chè, in molti casi, tutti sanno, ch'esse, oltre a certi limiti, non si possono stendere in conto alcuno. Tutti sanno, a cagion d'esempio, ch'esse non si stendono fino a dar la vista ad un cieco nato, o la vita ad un cadavere putrefatto. Ondechè, dove ciò veggano avvenire, ovvero odano raccontare da testimoni degni di

tutta fede, eglino vengono per tal modo a conoscere il miracolo, non pure qual avvenimento sensibile, ma eziandio qual avvenimento superiore alle forze della natura. Adunque è manifesto, che del miracolo può aversi conoscenza chiara, e indubitata, non pure da coloro, che sono ad esso presenti, ma e da coloro, che sono lontani di tempo, o di luogo, quanto si voglia.

Quanto al terzo presupposto, cioè, che i miracoli servono a dimostrare la divina rivelazione, esso si prova vero dal concetto stesso di miracolo. Miracolo è opera superiore alle forze della natura. Ondechè autore del miracolo è Dio solo, eziandio quando esso, in vista, è operato dall'uomo. Di qui procede, che una dottrina confermata da miracoli non può non esser vera, e dov'ella trascenda il lume dell'umana ragione, non può non esser d'alto rivelata. E di vero, come operatore dei miracoli non è altri, che Dio: se una dottrina confermata da miracoli potesse esser falsa, Iddio potrebbe mentire, e indurre gli uomini in errore. Or ciò non può essere in conto alcuno. Però Dante, rispondendo a s. Pietro, ben disse, sè avere per vera, e divina, la parola scritta nei due testamenti, a cagione dei miracoli, ond'ella fu confermata, e quasi come suggellata. S. Agostino, in questo proposito « io, dice (*contro l'epistola del fondamento*) non darei fede al vangelo, se l'autorità della chiesa cattolica a ciò non m'inducesse. » La qual sentenza d'Agostino, intorno al conoscere la divina origine dei sacri libri, pare a prima giunta, che sia diversa da quella di Dante. Questi afferma, che noi conosciamo la divina origine dei detti libri, mercè i miracoli; quegli, mercè l'autorità della chiesa cattolica. Nonpertanto le due sentenze mirabilmente insieme concordano. Dante, nella sua risposta, tace l'autorità della chiesa, menzionata da s. Agostino, ma la presuppone. Infatti non è dottrina, senza una persona, o un ceto di persone, che la insegni, e la predichi. Per tal modo la dottrina evangelica fu insegnata, e predicata da Cristo, e dalla sua chiesa.

Or un maestro non è ascoltato, se non abbia l'autorità convenevole; e dove spacci dottrine, che trapassino la veduta della mente umana, egli dee provare, sè essere mandato da Dio stesso, sè aver appreso da Dio stesso quello, che viene annunciando agli altri. A questo fine miravano i miracoli di Cristo; a questo miravano altresì, nei primi tempi, e mirano tuttora i miracoli della chiesa. Però chi afferma, sè aver conosciuta la divina origine dei sacri libri, mercè i miracoli, non contraddice punto a chi afferma, sè averla conosciuta, mercè l'autorità della chiesa. Dacchè ciascuno dei due presuppone quello, che tace.

A ciò, che Dante ha detto, intorno al conoscere la divina origine dei sacri libri s. Pietro soggiunge: i miracoli tu non li conosci altramente, che per quella parola, che provi esser divina, pei miracoli stessi. Che è quanto dire: tu t'avvolgi in un circolo vizioso, provando la divina parola pei miracoli, e questi per quella. A questa obbiezione Dante fa una risposta indiretta, ma piena, e vittoriosa, dicendo con s. Agostino, che se il mondo abbracciò il cristianesimo, senza l'incitamento dei miracoli, quest'uno è bastevolissimo a dimostrarne la verità, come quello, che di gran lunga supera tutti gli altri. Con che viene egli ad affermare due cose; la prima è, che la conversione del mondo al cristianesimo, senza l'impulso dei miracoli, sarebbe un vero miracolo; la seconda è, che un tal miracolo sarebbe a gran pezza maggiore di quelli, dai quali si dice essere stato il mondo indotto a convertirsi. Quanto alla prima, la conversione del mondo al cristianesimo, senza l'intervento dei miracoli, non potrebbe essere ascritta ad altra cagione, fuorchè alla piena signoria, che ha Dio sopra i cuori umani. E di vero, secondo che fu già notato da tutti, quanti sono, gli apologisti della cristiana religione, ella non potrebbe essere ascritta al sapere mondano, del quale gli apostoli, convertitori del mondo, erano al tutto sforniti, come quelli, ch'altra arte non conoscevano, tranne quella del pescare. Non al potere; perocch'essi e-

rano deboli, e inermi, e tra gli uomini tolti a convertire, quasi come agnelli tra i lupi: non a soverchia indulgenza della legge da lor predicata, inverso le passioni umane; perocchè questa, lungi dal secondarne alcuna, mira a reprimerle tutte, senza eccezione: non finalmente ad amore di novità, in fatto di religione; perocchè un tal amore, mai non indusse gli uomini a fuggire i piaceri, a mortificare la carne, a deporre il desiderio di vendicarsi, ad amare i loro nemici, e a simili altri atti tanto contrarii alla naturale inclinazione.

La conversione del mondo al cristianesimo, dov'ella abbia avuto luogo senza l'aiuto dei miracoli, è un miracolo maggiore di qualunque altro di quelli, che leggiamo nei sacri libri. La detta conversione dimora principalmente in un cangiamento interiore delle volontà dei convertiti, mercè il quale queste di malvage si fanno buone, d'ingiuste, giuste. Il qual cangiamento, rispetto ad una moltitudine innumerevole d'uomini, e di donne, fu pronto, e subitaneo. Or s. Gregorio Magno afferma, che la conversione eziandio di solo un peccatore, tuttochè aiutata dai miracoli, ed effettuata, a poco a poco, secondo il modo consueto, è un miracolo maggiore della risurrezione d'un morto; e s. Tommaso insegna, ch'ella, in quanto si termina al bene eterno della divina partecipazione, è un'opera più grande, che non è la creazione del cielo, e della terra, la quale si termina al bene della creatura mutabile; e in quanto non può essere effettuata, se non da Dio, e talora è subitana, è un miracolo tragrande. Or se tale è la conversione eziandio di solo un peccatore, tuttochè aiutata dai miracoli, e recata in atto per gradi, quale sarebbe la conversione del mondo intero, dov'ella fosse stata eseguita, con la rapidità che sappiamo, senza l'aiuto di verun miracolo? Ad illustrare un tal pensiero può servire un fatto assai splendido degli Atti Apostolici. S. Pietro nella sua prima predica convertì a Cristo tre mila persone. Questa conversione di tanta moltitudine d'uomini fu pronta

Digitized by Google

e subitana. Noi sappiamo, ch' ella fu grandemente aiutata dai miracoli. S. Pietro parlava in lingua ebrea, e dei molti di varie nazioni, ch' erano presenti, ciascuno l'udiva nella propria favella. Una tal conversione, eziandio quale è narrata negli Atti Apostolici, secondo la mente di s. Gregorio, e di s. Tommaso, si vuole avere per un miracolo più stupendo della risurrezione d' un morto, per un' opera più grande della creazione dell' universo. Ma dov' ella fosse avvenuta, senza l' intervento d' alcun prodigio, sarebbe tanto stupenda, e tanto grande, che avrebbe dell' impossibile. Or questa conversione di tre mila persone, verso quella del mondo intero, non è più che una scintilla, verso un vasto incendio. Oltre a ciò, Dio nel sospendere, o mutare come che sia le leggi, alle quali soggiace la natura corporea, non incontra resistenza di sorte alcuna. Laddove nel ridurre le umane volontà dal male al bene, assai di frequente egli incontra una lunga, e ostinata resistenza. Senza fallo egli può, eziandio senza torre loro la libertà, volgerle, e rivolgerle a suo senno, dove più gli piaccia. Nonpertanto egli d' ordinario lascia loro il potere di contrastare a lui medesimo. Di qua procede, che il cangiamento delle umane volontà, dal male al bene, massimamente dov' esso sia pronto e subitano, si stima più grande, e più stupendo del cangiamento di qual si sia legge della natura corporea.

Dante, col dilemma di s. Agostino, ha troncato il nodo propostogli da s. Pietro, intorno al conoscere la parola divina, per mezzo dei miracoli. Ma si può anche scioglierlo in questa forma: i miracoli furono operati, e avuti per certi, prima, che fossero registrati nei sacri libri. Essi furono conosciuti, senza l' aiuto della divina parola, al modo stesso, onde sono conosciuti gli avvenimenti sensibili d'ordine naturale, cioè per lo testimonio dei sensi, da quelli, ch' eran presenti, e per lo testimonio degli uomini, da quelli, ch' eran lontani di tempo, o di luogo. Una tal conoscenza dei miracoli precede alla conoscenza della pa-

rola divina, e le fa strada. E di vero, s'altri affermi, sè essere un messo di Dio, sè essere figliuolo di lui; e ciò confermi, con dare la vista ad un cieco nato, o la vita ad un cadavere quattriduano, ogni uomo di sana mente gli dà fede, senza indugio. Qui noi veggiamo dimostrata la divina parola pei miracoli, senza che questi debbano essere dimostrati per quella; e però in questa dimostrazione della divina parola, non ha luogo alcun circolo vizioso. Vero è che, in processo di tempo, i miracoli sono registrati nei sacri libri. Onde pare, che la loro verità venga ad essere dimostrata da quella parola medesima, ch'essi aveano provata vera. Qui è da rispondere, che i miracoli, in quanto si trovano essere registrati nei sacri libri. sono avuti per veri, e certi per lo testimonio della divina parola, come tutte le altre cose, che sono contenute nei detti libri. Ma una tal conoscenza dei miracoli è al tutto altra, da quella, che si fonda nel testimonio dei sensi. Questa è d'ordine naturale, quella d'ordine soprannaturale. Quando si dice, che i miracoli servono a dimostrare la divina parola, si parla dei miracoli, in quanto sono conosciuti per lo testimonio dei sensi; quando si dice, che i miracoli sono dimostrati dalla divina parola, si parla dei miracoli, in quanto sono cosciuti, per lo testimonio della divina rivelazione. Come dunque altro è il rispetto, secondo il quale, i miracoli dimostrano la divina parola, altro quello, secondo il quale, essi sono dalla medesima dimostrati, è cosa manifesta, che nella dimostrazione evangelica non ha luogo alcun circuito vizioso.

Digitized by Google

MASSIMA SETTIMA

DESIDERIO DEL VERO — DIFFICOLTÀ DI TROVARLO.

« Io veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto, che giunto l'ha; e giunger puollo;
Se non ciascun desio sarebbe *frustra*.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio; ed è natura,
Che al sommo pinge noi di collo in collo. (1)
Par. c. 4.

Vieppiù che 'ndarno da riva si parte,
Perchè non torna tal, qual ei si muove,
Chi pesca per lo vero, e non ha l'arte;
E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso, e Brisso, e molti,
I quali andavan, e non sapean dove;
Sì fe' Sabellio, ed Ario, e quegli stolti,
Che furon come spade alle scritture
In render torti li diritti volti.
Par. c. 13.

In questi due luoghi il poeta nostro tocca la ricerca del vero; la quiete dell'umano intelletto nel vero supremo;

(1) Collo è qui costa di monte. In un paese montuoso prima occorrono le colline, appresso, i monti. Ma nessun monte è composto di colline. Onde per giungere al sommo d'un monte, nessuno va di colle in colle; ma sì di costa in costa.

la natura dell' umana beatitudine; la possibilità di raggiungere il vero supremo; il danno del cercare il vero senz' arte; gli errori degli antichi filosofi, e degli antichi eretici; l'abuso, che delle divine scritture fecero in ogni tempo questi ultimi; tutti subbietti di grande importanza, e di grande utilità.

L' uomo è di continuo frugato da un gran desiderio di conoscere il vero. Al qual desiderio egli trova un pascolo amplissimo, sia che venga col pensiero spaziando, per queste cose esteriori, sia che lo ripieghi sopra sè medesimo. Nonpertanto mai non gli vien fatto di satisfarlo a pieno. Ciò nasce dall' essere tutti questi veri troppo scarsi, rispetto alla capacità della mente umana. Però l' uomo, nella investigazione del vero, procede sempre oltre, finchè arrivi al Vero supremo, dal quale tutti gli altri veri dipendono. Questo ascendere dell' umano intelletto di vero in vero, fino al supremo fu maravigliosamente descritto da s. Tommaso nella sua Somma. Il perfezionamento dell' umano intelletto, egli dice, *(1. 2. q. 3. a. 8.)* dipende dal conoscere la natura delle cose. Chè questo è l' obbietto suo. Ondechè se, veduto un avvenimento, egli sappia, che v' ha una cagione, che il partorì, non si quieta, se non sappia altresì, qual sia la natura della detta cagione. Per simil modo, se conosciuto alcun essere creato, egli conosca, che v' ha un creatore, non s' appaga, se non conosca altresì qual egli in sè sia. Per questa ultima conoscenza, l' umano intelletto, se di tanto sia fatto degno, conseguirà la pienezza del suo perfezionamento, e sarà d' ogni parte beato.

L' intelletto nostro, se gli venga fatto di vedere, senza velo il vero supremo, in esso si posa, come belva in suo covile, cioè con pieno appagamento, senza cercare più avanti. Di che si raccoglie, che l' umana beatitudine dimora nell' atto, con che l' intelletto apprende il detto vero, non in quello, con che la volontà se ne piace. Tal è l' avviso del nostro poeta teologo, il quale nel canto ventesi-

mottavo del suo Paradiso, dopo aver descritti i primi tre cori degli angeli, della loro beatitudine, per bocca di Beatrice, così favella:

« E dèi saper, che tutti hanno diletto
Quanto la sua veduta si profonda
Nel Vero, in che si queta ogni intelletto.
Quinci si può veder, come si fonda
L'esser beato, nell'atto, che vede,
Non in quel, ch'ama, che poscia seconda ».

Egli è impossibile, dice il dottore d'Acquino (*1. 2. q. 3. a. 4.*), da cui Dante ha presa la detta dottrina, egli è impossibile, che la natura della beatitudine dimori in un atto della volontà. E di vero la beatitudine non è altro, che il conseguimento dell'ultimo fine. Ora non è possibile, che il fine si conseguisca per un atto della volontà. Dacchè questa facoltà s'aggira intorno al fine, desiderandolo, quand'esso è lontano; ovvero dilettandosene, quand'esso è presente. Ora è manifesto, che desiderare il fine non è un conseguirlo, ma solo un tendere ad esso. D'altra parte il dilettarsi nel fine presuppone, ch'esso sia presente. Dacchè la volontà per questo se ne diletta, perch'esso è presente, non *e converso*. Adunque è forza, che il fine sia fatto presente per un atto diverso da quello della volontà, cioè per un atto dell'intelletto. Per tal modo l'intelletto conseguisce l'ultimo fine afferrando il supremo Vero; e quinci alla volontà ridonda un diletto immenso. Però s. Agostino (*Conf. l. 10. c. 23.*) disse, la beatitudine essere gaudio della verità; in quanto il gaudio è un effetto necessario di lei.

Noi possiamo conoscere il vero, sì inferiore, e sì supremo. Quanto al vero inferiore, ciascuno di noi conosce, ch'egli è, ch'egli pensa, che sono innumerevoli altri esseri, da lui distinti, dei quali, altri sono altresì pensanti, altri incapaci di pensare. Quanto al Vero supremo, ciascuno

di noi conosce, dovervi essere un primo vero; cioè una prima cagione, dalla quale tutte le altre dipendono; sendo impossibile, che una serie ordinata di cagioni, e d'effetti sia infinita. Chè, in questo presupposto, mancando la prima, mancherebbono di necessità, sì quelle di mezzo, sì l'ultima. Il che è contrario all'esperienza. Oltre a ciò, ciascuno di noi conosce, che la detta prima cagione esser dee, in sommo grado, sapiente, possente, buona, perfettissima in ogni maniera di perfezione. Nonpertanto, come la conoscenza, la quale abbiano, sì del Vero supremo, e sì ancora dei veri inferiori è grandemente imperfetta, il natural nostro desiderio, in questo particolare, non è per essa pienamente appagato. Ora non è possibile, che il natural desiderio sia da sè vano. Adunque è chiaro, che noi giungeremo, quando che sia, se per noi non rimanga, a conoscere, in un modo perfetto, non pure i veri inferiori, ma eziandio il Vero supremo. Di ciò è manifesto indizio il dubbio, il quale nasce quaggiù a canto ad ogni nostra conoscenza. Dacchè il dubbio è uno stimolo, con che la natura, o piuttosto Dio stesso, ci fruga, a procedere oltre, nella investigazione del vero, finchè sia dissipata ogni tenebra, e tolta ogni esitazione. Ora non è possibile, che Dio ci spinga ad un termine, al quale non possiamo in conto alcuno pervenire. Vero è, che noi non possiamo giungere a tanta altezza con sole le nostre forze, sì perchè queste, nello stato presente, non sono intere, sì principalmente perchè quella trascende la natural condizione di qual si sia creatura. Pur nondimeno, come l'aiuto necessario è sempre presto, se già noi medesimi, in vero studio, non lo ricusiamo, egli si può dire, con tutta verità, che il conseguimento di tanta beatitudine da noi dipenda.

Il vero si vuol cercarlo con arte. Chi cerca il vero, senz'arte, cade in errore. Il che è troppo più dannoso, che il rimanersi nell'ignoranza. L'ignoranza dimora in un difetto di conoscenza, l'errore in un giudizio falso. Or troppo minor male è non conoscere il vero, che pigliar il falso

per lo vero. Quanto all'arte di cercare il vero, ella è varia, secondo che varia è la materia, nella quale si vuol trovarlo. A voler trovare il vero, in fatto di religione, bisogna aver l'animo sgombro dai pregiudizii. Chi s'avvisasse, nessun miracolo esser possibile, nessun mistero dover esser sottoposto alla nostra credenza, costui non potrebbe trovar mai la vera religione, la quale esser non può senza miracoli, nè senza misteri. A voler trovar il vero, in fatto di filosofia, bisogna seguire anzi la ragione, che l'autorità. Chi avesse giurato nei detti d'alcun sapiente, per quantunque famoso, costui, nella investigazione delle naturali verità, correrebbe pericolo di smarrirsi, a quando, a quando, con la sua guida. « Io, dice s. Agostino scrivendo a s. Girolamo *(epist. 19.)* a soli i libri delle divine scritture rendo quest'onore, che ho per fermissimo, nessuno di coloro, che li dettarono, aver errato; ma gli altri scrittori, per quantunque grande sia la santità, e la dottrina, onde risplendono, li leggo sì fattamente, che nessuna cosa ho per vera, per questo solo, ch'essi così stimarono, o scrissero. » In fatto di storia, a voler trovare il vero, è da salire alle fonti, onde lo storico attinse ciò, che ci viene raccontando; le quali, dove siano trovate a bastanza pure, ci muoveranno a dargli fede; altramente faranno, che noi lo abbiamo per un ingannato, o per un ingannatore. Da questo poco, che abbiamo così di volo toccato dell'arte di cercare il vero, tanto raccomandata dal nostro poeta, si può vedere quanto ella sia necessaria, e quanto vario, e frequente ne debba essere l'uso.

Della qual necessità, secondo che notò Dante, sono al mondo aperte prove gli antichi filosofi, i quali correndo, senza sapere ove s'andassero, sdrucciolarono in molti errori, sì teoretici, e sì pratici, e morali. Quanto ai primi, i peripatetici s'avvisavano, che quest'universo mai non avesse avuto principio; gli epicurei voleano, ch'esso uscito fosse dal congiungimento fortuito degli atomi materiali, vaganti per lo vuoto immenso. Altri ascrivevano

ogni cosa all'arbitrio d'una cieca Deità, a cui davano il nome di fortuna. Altri ogni avvenimento, sì naturale, e sì volontario sottoponeano alla necessità del fato. Per la quale opinione si toglie l'imputabilità delle azioni umane, e il divario della virtù, e del vizio. L'immortalità dell'animo nostro, molti di loro la negavano al tutto, altri la metteano in dubbio, altri malamente la intendeano. Quanto agli errori pratici, gli stoici commendavano, in certi incontri, la morte volontaria, avvisandosi essere proprio dell'uomo forte uscire, nelle grandi sventure, volontariamente da questo mondo, quasi come da un gran teatro di tragedie. Catone permise la fornicazione, qual rimedio all'adulterio. Platone approvò, nelle feste di Bacco, l'ubriachezza, lodò la comunanza delle mogli, scusò l'esposizione dei figliuoli. Nel quale ultimo errore incappò anco Aristotile. I cinici insegnavano, e faceano *corampopulo* cose, che tacere è bello. Cicerone insegnò, in alcuni casi esser lecito mentire, anzi eziandio giurare il falso. Onde affermò, con gran senno aver detto Euripide: « con la lingua giurai, non con la mente; » la qual dottrina toglie ogni forza al giuramento, ed apre una porta larghissima allo spergiuro. In fine i più lodarono a cielo la vendetta privata, la quale, oltre all'essere da sè illecita, turba altamente l'ordine della civil comunanza.

Fra i filosofi, i quali, con i loro errori, mostrarono quanto sia pregiudizievole cercare il vero senz'arte, Dante nomina Parmenide, Melisso, Brisso, tutti e tre appartenenti, siccome pare, alla scuola eleatica. In essa ebbe il maggior grido Parmenide, dopo Senofane, che aveala fondata in Elèa, città della Magna-grecia. Intorno al pregio della filosofia parmenidèa i dotti, sì antichi, e sì ancora moderni, tra loro grandemente discordano. Molti di loro vogliono, che la parte razionale della detta filosofia sia in tutto sana; altri per contrario mantengono, ch'ella sia guasta di molti vizii. Or questi sono i sommi capi, ai quali si riduce la parte razionale della filosofia di Parmenide:

niente dal niente; uno essere il principio di tutte le cose, immobile, immutabile; uno l'universo: il detto uno essere improdotto, eterno, di figura sferica; solo quest'uno aver l'essere, il resto vanità, e nulla; nessuna cosa generarsi, nessuna corrompersi, se non in vista, e in apparenza. Intorno ai quali principii, volendo noi fare alcuna considerazione, diciamo, che il primo d'essi, cioè: niente dal niente, pigliato nel senso, in cui lo piglia Parmenide, con tutti i filosofi del paganesimo, è falso e gravido d'errori. I filosofi pagani intendono il detto principio in un senso assoluto, e generale. Ondechè hanno per assurdo, che un essere qualunque esca dal nulla, eziandio per opera d'un altro essere, per quantunque possente, e perfetto. Ognun vede, che il principio, di che parliamo, inteso a questo modo, è falso; sendo al tutto possibile, che un essere onnipossente, che già sia, produca un altro essere, che prima non era; e come dal falso procede il falso, egli è manifesto, che dal mentovato assioma, dov'esso sia inteso alla guisa dei pagani, segue di necessità, che la materia sia sempre stata; ch'ella sia necessaria; e che per conseguente ella abbia in sè tutte le doti proprie dell'Essere necessario. Tanto esso assioma, in bocca dei pagani, è fecondo di gravi errori.

Quanto agli altri principii di Parmenide, essi tutti riguardano l'uno misterioso, al quale egli attribuisce alcune delle doti proprie della Divinità. Ondechè, a volerli comprendere, è da vedere, che cosa sia quest'uno. Egli è chiaro, ch'esso, per avviso di Parmenide, non è un essere spirituale, distinto dal mondo, che abbia fatto dal nulla il mondo. Perocch'egli gli attribuisce una figura determinata, e ha il mondo per improdotto. D'altra parte, se l'uno fosse distinto dall'universo, non sarebbe solo, come pur vuole il detto filosofo. Or che è dunque, secondo lui quest'uno? Non altro, a mio credere, che una sustanza occulta, la quale serve di sostegno a tutte le altre cose, ond'è composto quest'universo; le quali cose non sono

per conseguente altro, che modi del detto uno; anzi elle non sono altro, che apparenze, e fenomeni vuoti di realtà. Tal è in ristretto la parte razionale della filosofia parmenidea. Però Parmenide può chiamarsi padre dei panteisti moderni; i quali dai frammenti del suo poema su la natura, tolsero quanto hanno scritto diffusamente, intorno all'unità della sustanza, e alla illusione perpetua dei nostri sensi. Di che si vede, con quanta ragione Dante, tra i filosofi, che mal cercarono il vero, abbia in primo luogo nominato Parmenide.

Melisso di Samo apparteneva ei pure alla scuola eleatica. Ebbe quest'universo per un essere unico, continuo, invisibile; negò la realtà del moto; stimò, che le forme esteriori delle cose fossero modi dell'unico essere, anzi mere apparenze. Di che si vede, ch'egli era imbevuto dei principali errori di Parmenide. Insegnò, doversi tacere al tutto della Divinità; perocchè d'essa non hassi una conoscenza, che sia perfetta. La qual ragione, se punto valesse, a giustificare il nostro silenzio intorno alla Divinità, noi non dovremmo parlare di cosa veruna. Non di quest'universo, del quale nonpertanto Melisso parlò forse più del dovere; non della materia; non dell'animo umano; non di noi medesimi. Chè di tutte queste cose non è alcuna, che sia da noi conosciuta perfettamente. Di Brisso poco, o nulla ci lasciarono scritto gli storici della filosofia. Aristotele, nel capo nono del libro primo dei Posteriori, rifiuta un suo argomento rivolto a dimostrare la quadratura del circolo, fondato sopra questo principio: tra due quantità, delle quali una è maggiore, l'altra minore, rispetto ad una terza, forza è, che ve n'abbia un'altra, che le sia uguale. Il qual principio, preso in un senso universale, è falso potendo avvenire, che tra le due quantità ineguali, rispetto alla terza, non abbiavene alcuna, che le sia perfettamente uguale; così tra il quadrato esteriore al circolo, e l'interiore, del qual esempio valeasi Brisso, non havvi alcun altro quadrato, che gli sia perfettamente uguale.

D'altra parte, a quadrare il circolo, converrebbe avere, con tutta esattezza, il rapporto del diametro alla circonferenza. Ora un tal rapporto non si può averlo, se non per approssimazione.

Tra coloro, che avendo mal cercato il vero, eziandio dov'era, cioè nelle divine scritture, non lo trovarono, e traboccarono in gravissimi errori, Dante nomina, in primo luogo, Sabellio. Questo eresiarca, nato in Tolemaide della Libia, confondendo in uno le tre divine persone, altra distinzione non mettea nella Trinità, fuor solamente quella, ch'è tra le diverse azioni d'un medesimo soggetto. Dio, dicea egli, in quanto stabilì *ab eterno* di chiamare gli uomini alla salute, si nomina Padre; in quanto discese su questa terra nel seno d'una vergine, nacque, patì, morì crocifisso, si chiama Figlio; in quanto finalmente con la efficacia della sua grazia santificò le anime dei peccatori, appellasi Spirito Santo. Per tal modo le tre divine persone si riducono a tre diverse denominazioni, tolte da tre diverse azioni d'un solo soggetto. Sabellio a fine di poter sostenere la sua eresia appoggiavasi principalmente sopra queste parole di Cristo, registrate nel capo decimo di s. Giovanni « io, e il Padre siamo una sola cosa ». Ora i padri, e i teologi nel confutarlo, si servono appunto, in modo particolare, di queste parole medesime, notando, come nella detta sentenza, sebbene il Figlio sia detto una cosa medesima col Padre per dinotare, ch'una è numericamente la natura d'ambedue; nondimeno è adoperato il numero del più, per significare, che il Padre, e il Figlio sono due distinte persone. Nel resto, a sgannare, su questo punto, chicchessia, è di vantaggio la forma del battesimo, data da Cristo agli Apostoli, nella quale sono ad un modo distintamente espresse, e invocate tutte e tre le divine persone.

Con Sabellio, Dante accoppia Ario, prete d'Alessandria, il quale non sapendo destramente evitare l'eresia, che confonde in uno le divine persone, incappò in un'altra eresia non meno erronea, che ne toglie l'eguaglianza. Ario

volea, che il Verbo fosse una creatura, e però inferiore a Dio; tuttochè si potesse nominarlo Dio, in un senso improprio. I padri del primo concilio niceno proscrissero questi errori, fermando, con l'autorità delle divine scritture, i dogmi ad essi opposti. S. Giovanni, dicean eglino, afferma, che « per mezzo di lui furono fatte le cose tutte, e senza di lui nulla fu fatto di ciò, che è stato fatto ». Or se nulla di ciò, che è stato fatto, cioè creato, fatto fu senza il Verbo, egli è manifesto, soggiungevano, che questo non fu fatto, nè creato. Dacchè, in tal caso, vi sarebbe alcuna creatura, non prodotta da lui, cioè egli stesso. Chè niuna cosa può produrre sè medesima. Quanto all'altro errore d'Ario, s. Paolo nel capo secondo della lettera ai Filippesi, parlando del Verbo incarnato, afferma, « ch'egli, essendo nella forma di Dio, non credette, che fosse una rapina quel suo essere uguale a Dio ». E di vero, il Verbo è figliuolo di Dio, secondo che Dio stesso attesta, per bocca del Salmista *(Salm. 2.)* con queste parole: « tu se' mio figliuolo, oggi io t'ho generato ». Ora il figliuolo, mercè la generazione, è uguale al padre nella natura. Da ciò si raccoglie, che il Verbo incarnato è detto Dio, in senso proprio, e in tal senso intesero i giudei le parole, per le quali egli protestò, sè essere una cosa col Padre. Ondechè mossi da uno zelo bugiardo diedero di piglio alle pietre, per lapidarlo; e avendo Gesù loro detto *(Gio. 10.)* « molte opere buone io vi ho fatto vedere per virtù del Padre mio. Or per quale d'esse mi lapidate voi? I giudei gli risposero, noi non ti lapidiamo per alcuna opera buona, ma per la bestemmia; e perchè, essendo tu uomo; ti fai Dio ». In questa, o simil forma i padri niceni stringeano l'eresiarca alessandrino.

In fine il nostro poeta tocca l'abuso, che della divina scrittura gli eretici, in ogni tempo, hanno fatto. Della scrittura puote altri abusare lasciandola qual è, o alterandola. Ora gli eretici ne abusarono nell'un modo, e nell'altro. Quanto al primo, ognun sa, che la scrittura in molti

luoghi è oscura; d'altra parte gli eretici s'arrogano il diritto d'interpretarla a loro senno. Ondechè non è maraviglia, ch'eglino assai volte, ne'luoghi eziandio più aperti, abbianla male intesa. Oltre a ciò una sentenza, per quantunque chiara, dov'ella sia disgiunta dal contesto, suona non di rado altramente da quello, che suona nel contesto stesso; e le parole, ond'è tessuta, altro significano, secondo il senso proprio, altro, secondo il metaforico. Or questo fecero assai di frequente gli eretici: considerarono la sentenza della scrittura, fuori del contesto; e ciò ch'era proprio, ebbero per metaforico, e viceversa. Quanto all'altro modo d'abusare la scrittura, che consiste nell'alterarla, esso è molteplice. Chè la si può alterare mutandone l'interpunzione, ovvero sostituendo una parola, o una lettera ad un'altra, ovvero aggiungendovi alcuna cosa, o finalmente levandonela. Egli è incredibile a dire, quanto uno scritto esser possa alterato, con solo cangiarne l'interpunzione. In confermazione di ciò, basti un esempio tolto dalla lettera di s. Paolo ai romani. L'Apostolo nel capo nono parlando dei patriarchi degli ebrei, « dai quali, dice, è anche il Cristo, secondo la carne, il quale è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli; così sia ». Sono alcuni, che dopo la parola *carne*, invece della virgola, pongono il punto fermo. Posta la qual mutazione, questa sarebbe la sentenza chiusa nelle parole, che ivi seguono: sia ne'secoli benedetto Dio, che è sopra tutto le cose. Ondechè sarebbe tolta una delle più sode prove della Divinità di Cristo. Se tanto grande è l'alterazione, che procede da mutare l'interpunzione, troppo maggiore esser dee quella, che procede dal mutare una lettera, o una parola in un'altra. Il medesimo si dica dell'aggiungere alcuna cosa, o del levarla. Ora gli eretici assai sovente, in tutte queste guise, abusarono la divina scrittura; ma soprattutto nell'ultima guisa, che consiste in mutilarla. Al che pare, che Dante accenni affermando, ch'essi furono spade alle scritture, depravandone qua, e colà il diritto senso.

MASSIMA OTTAVA

LE DUE GUIDE DELL'UOMO NELLA VIA DELLA SALUTE.

« Siate, Cristiani, a muovervi più gravi
Non siate, come penna ad ogni vento,
E non crediate, ch'ogni acqua vi lavi.
Avete il vecchio, e 'l nuovo testamento,
E il pastor della chiesa, che vi guida;
Questo vi basti a vostro salvamento.
Se mala cupidigia altro vi grida,
Uomini siate; e non pecore matte,
Sicchè 'l giudeo tra voi, di voi non rida.
Non fate come agnel, che lascia il latte
Della sua madre, e semplice, e lascivo
Seco medesmo a suo piacer combatte ».
Par. c. 5.

Qui Dante in persona di Beatrice, mostra ai cristiani, anzi a tutti, quanti sono gli uomini, due guide sicure di salute; ciò sono la sacra scrittura, e la chiesa. Le quali due guide, come quelle, che sono tra loro pienamente concordi, concorrono a formare una guida sola. La sacra scrittura è a noi guida sicura di salute. In fatti, a poter fornire convenevolmente un tale uffizio, è necessario, che ci si dica, donde veniamo, e dove andiamo, e se l'animo sopravviva al corpo; e se il corpo, dappoichè sia disgiunto dall'animo, debba essere di nuovo a lui ricongiunto; e dove dimori la nostra beatitudine; e che dobbiamo fare a fine d'acquistarla; che fuggire a fine di non perderla; e donde ci possano venire gli aiuti necessari a poter durare nel buon proponimento. Or intorno a tutti questi

particolari, e a molti altri di non minore importanza, la sacra scrittura, dal canto suo, pienamente ci ammaestra. Il qual vanto per fermo non appartiene a verun altro libro. Chè non è libro di verun filosofo pagano, per quantunque famoso, il quale, in fatto di religione, o di scienza morale, si trovi immune da qualsivoglia errore. Negli scritti de' savi pagani, tra molti ammaestramenti di virtù, tu trovi approvata, e lodata a cielo la brama della gloria vana, la vendetta privata, l'uccisione di sè medesimo, la comunione delle mogli, ed altre tali azioni, manifestamente repugnanti ai dettati della retta ragione. Per contrario in essi indarno tu cerchi la vera origine di questo visibile universo; dell'umana famiglia; una giusta idea di Dio, la maniera di onorarlo debitamente, di placarlo, dov'egli sia, per le nostre colpe, contro di noi giustamente adirato; una piena certezza della vita avvenire, e dei premii apparecchiati ai buoni, e dei supplizii apparecchiati ai malvagi; e non pochi altri veri di gran rilievo; senza la conoscenza de' quali, non può l'uomo ben vivere, nè venire a salvamento.

Comecchè la sacra scrittura ci sia da sè guida sicura nel cammin della vita, nonpertanto ella non è in ogni sua parte chiara sì fattamente, che non abbisogni d'interprete. S. Pietro nella sua seconda lettera, parlando delle lettere di s. Paolo, afferma, che questi ivi ragiona di certe materie, nelle quali sono assai cose malagevoli ad intendere, le quali, come anco le altre scritture, gli uomini male ammaestrati, ed instabili torcono alla perdizione di loro medesimi. Sopra il qual luogo di s. Pietro, è da notare, ch'egli attribuisce l'oscurità, non pure alle lettere di s. Paolo, ma a tutte altresì le altre scritture; e oltre a ciò, ch'egli attesta, dalla mala intelligenza della divina parola procedere la perdita dell'anima. Di che si raccoglie, che la scrittura dee talora essere oscura, eziandio nei punti di maggior rilievo, quali sono quelli, che riguardano alla fede, e ai buoni costumi. Quell'eunuco di Candace, re-

gina d'Etiopia, (*Atti apost. c. 8.*) il quale tornava in patria leggendo Isaia, essendo dimandato da Filippo, se intendeva le cose, che stava leggendo, « e come, rispose, poss'io intenderle, s'altri non me le mostri? » Del qual fatto trattando s. Girolamo nella sua lettera a Paolino « io, dice, non sono più santo, nè più studioso di quest'eunuco. Egli era tanto caldo amatore della legge, e della divina scienza, che anche in cocchio leggeva la sacra scrittura, e nonpertanto tenendo egli tra le mani il libro, e ravvolgendo nell'animo le parole del Signore, e proferendole con la lingua, e facendole risonare in su le labbra, ignorava colui, che venerava nel libro, senza saperlo. Viene Filippo, gli dimostra il Salvatore, il quale si stava quasi come celato nella lettera; oh virtù maravigliosa del maestro! In quella ora medesima l'eunuco crede, è battezzato, e santo, e di scolare diventa maestro ».

La detta oscurità delle divine scritture procede da due cagioni principali, ciò sono le cose delle quali in esse si tratta, e il modo, onde sono trattate. Nelle scritture si ragiona massimamente di Dio, de' suoi attributi, de' suoi disegni profondi, de' suoi consigli secreti, di ciò, ch'egli ha fatto, sì nell'ordine naturale, sì nel soprannaturale. Le quali cose eccedono di gran lunga la capacità della mente umana. Però è forza, che quanto ivi si vien ragionando intorno ad esse, ci torni in gran parte oscuro. Al modo si riferiscono gl'idiotismi, le metafore, i contrasti apparenti delle sentenze. Gl'idiotismi sono certe forme di dire proprie di ciascuna lingua, le quali si dipartono dalla regola generale. Essi sono in uso massimamente presso il volgo. Di che procede, che quando la lingua, alla quale appartengono, non è più in corso, tornano più malagevoli ad intendere. Quindi in buona parte l'oscurità dei sacri libri; parte de' quali furono da prima scritti in ebraico, parte in greco. Le metafore sono adoperate dagli scrittori di qualsivoglia nazione. Ma negli scrittori orientali, quali sono i sacri, esse sono più frequenti, e più forti. Perocchè

questi, per forza d'immaginazione, entrano innanzi a tutti gli altri. Or, come la metafora ricopre il senso proprio, manifesta cosa è, che dov'essa abbonda, ivi all'intelletto nostro esser dee più malagevole discernerlo, e afferrarlo. Il contrasto delle sentenze occorre in tutti i libri, con questo divario, che nei libri umani, talora è reale, or sia per ismemorataggine, o per incostanza di chi li scrisse; nei divini è sempre apparente. Autore supremo delle sacre scritture fu Dio solo, il quale non soggiace a dimenticamento, nè a mutamento veruno. Ma egli in ciò si servì dell'opera di molti uomini, accomodandosi all'indole, e alla condizione di ciascuno. Quindi la varietà degli stili, e le sentenze in vista discordanti. Le quali non si possono accordare insieme, senza molta sottigliezza d'ingegno, e perizia delle lingue, nelle quali furono primamente dettate. I quali pregi sono di pochi. Queste sono le cagioni precipue, le quali rendono oscure le sacre carte, eziandio a coloro, che notte, e dì le rivolgono, e con tutta diligenza le studiano.

Se la sacra scrittura è oscura, non è possibile, che noi la intendiamo, senza un interprete, che ce la dichiari. Sono alcuni, i quali, a fine di sottrarsi, in questo affare, al bisogno d'un interprete, mantengono, ch'ella è interprete a sè medesima. Ciò non può essere in conto alcuno a cagione della detta oscurità. Nè già si dica, che nei sacri libri, sono in ogni materia due, o più luoghi, nei quali si tratta della stessa cosa. Ondechè, se l'un d'essi si trovi essere oscuro, potrà essere di leggieri chiarito dall'altro a lui rispondente. Questa osservazione non serve punto a provare, che la sacra scrittura possa essere interprete di sè medesima; primo perchè può essere, che un tal luogo sia solitario, senza alcun altro a lui somigliante; secondo, perchè talora interviene, che i luoghi somiglianti siano tutti ad un modo oscuri. Ma poniamo, che talora un luogo della sacra scrittura, possa per la sua chiarezza servire ad interpretarne un altro a lui somi-

gliante; egli può tuttavia avvenire, che intorno ad una sì fatta interpretazione, ci sorga in mente alcun dubbio, si susciti alcuna controversia; nel qual caso, a fermare i giudicii, e a togliere le dispute sarebbe necessaria una voce viva. Or la scrittura, quanto a ciò si tace, non aggiunge sillaba, a quello, che avea detto prima. Di che si vede, ch'ella, da sè, non è punto atta a dare una interpretazione, la quale pienamente illumini gl'intelletti, e gli cattivi nella fede. Il medesimo si dimostra per l'analogia, che è tra le controversie civili, e le teologiche. Comechè le controversie civili debbano esser composte, secondo la legge civile, nonpertanto egli è certo, che a comporle, oltre la legge civile, si richiede altresì la sentenza del giudice civile, per la quale essa legge è dichiarata, e applicata al caso presente; per ugual modo, comechè le controversie teologiche debbano esser decise, secondo la parola di Dio, nonpertanto egli è chiaro, che a deciderle, oltre la parola di Dio, si richiede altresì la sentenza del giudice ecclesiastico, per la quale essa parola è interpretata, e applicata alla cosa, della quale si tratta.

Sono altri non pochi, i quali commettono l'interpretazione della divina parola al senso privato, cioè alla ragione propria di ciascuno. Questa opinione parte il cristianesimo in cento sette. Perocchè con siffatta opinione, atteso il grande influsso, che la passione ha nel giudizio, e la gran varietà delle umane passioni, avverrà, senza fallo, che un medesimo luogo della sacra scrittura da questo sia inteso in un modo, da quello in un altro; e così saranno, in fatto di religione, tante sentenze, quante teste. Oltre a ciò la detta opinione sommette il dogma all'incertezza, e al cangiamento. Dacchè l'uomo, dopo un maturo esame, troppo sovente ha per falso, o per incerto quello, che prima avea per vero, e per certo. Però un maestro di religione, che nella interpretazione della divina parola, siasi dato a tutto riddurre al suo senso privato, sarà

Digitized by Google

non di rado discordante da sè medesimo. Ciò si conferma pel fatto dei moderni novatori, i quali, dietro la detta guida, vennero, in tutta la loro vita, cadendo d'errore in errore, senza mai potere a lungo durare in una medesima sentenza. Infine la detta opinione conduce gli studiosi della sacra scrittura a disconoscere tutto ciò, che v'ha in essa di misterioso, e di soprannaturale. Perocchè la ragione umana, come sia stata una volta dichiarata interprete della parola divina, se ne arroga la signoria, e l'arbitrio. Ondechè superba ripudia tutto quello, che in lei non cape, o lo conta trar le narrazioni allegoriche, le quali significano tutt'altro, da quello, che suonano.

Altri non pochi fanno interprete della sacra scrittura lo Spirito di Dio, il quale, per loro avviso, inspira, a quest'effetto, ciascuno dei fedeli in particolare. Costoro per fermo scioglierebbero il nodo della questione, se potessero, con alcun testo della sacra scrittura dimostrare la realtà d'una siffatta ispirazione. Ma ciò non possono; chè volendo ciò fare, eglino presupporrebbono ciò, che debbono provare, e s'avvolgerebbono entro quel cerchio, che i logici chiamano vizioso. D'altra parte gli effetti mostrano aperto, ch'eglino sono mossi da uno spirito al tutto diverso dal divino. E di vero, chi si faccia a considerare gli scritti di costoro, di leggieri s'avvedrà, com'eglino, a quando a quando, discordano, l'uno dall'altro, intorno a punti di gran rilievo, qual è il battesimo dei bambini, la monogamia, la proprietà dei beni esteriori, ed altri somiglianti. Or lo Spirito di Dio non fu mai trovato essere discorde da sè medesimo. In secondo luogo costoro di tempo in tempo danno nel fanatico, e or sia per fraude, o per illusione, si spacciano per profeti, e per apostoli; e fu, non ha molto, tra loro un agricoltore, il quale affermava, sè essere s. Pietro; e un fornaio, il quale diceva, sè essere Cristo stesso in persona. Ora lo Spirito di Dio non ha mai tolto il senno ad alcuno. Oltre a ciò, costoro sono dalla loro stessa opinione condotti ad abbracciare qualsi-

voglia errore, per quantunque grande, e manifesto, e a commettere qualsivoglia delitto, per quantunque turpe, e crudele. Perocchè avvisandosi essi, ch' ogni loro pensiero, ogni loro azione proceda dallo Spirito di Dio, fanno quanto viene loro in talento, senza pudore, e senza orrore. Ora lo Spirito di Dio ad altro mai non ci spinse, fuorchè a virtù, e a santità. Infine costoro sono condotti a ripudiare la scrittura stessa, che aveano tolta ad interpretare. E nel vero, che bisogno hai tu della sacra scrittura, o della predicazione evangelica, per conoscere i veri, sì speculativi, e sì pratici, appartenenti all' ordine soprannaturale, se lo Spirito di Dio, per sè medesimo t' ammaestra, senza alcun mezzo? Quindi chiaro apparisce, che questi falsi profeti sono ispirati, non dallo Spirito di Dio, ma da quello di Satana.

Legittimo interprete della divina parola è la chiesa, cioè il corpo dei pastori ecclesiastici; tra i quali supremo è il romano pontefice. Perocchè Cristo alla chiesa ha date tutte le facoltà richieste a potere adempire con tutta perfezione un tale uffizio. E nel vero egli alla chiesa, ancor giovinetta, aprì la mente, accioch' ella potesse intendere le sacre scritture, sì quelle, che allora erano già venute alla luce, sì quelle, che verrebbero in processo di tempo. Chè quando Cristo diede alla chiesa il detto dono, il nuovo testamento non era per anco scritto. Or se la chiesa ha lume abbondante, per intendere le sacre scritture, egli non è possibile, ch' essa in ciò mai vada errata. Dacchè l' errore non altronde procede, che da difetto di lume. Oltre a ciò Cristo comunicò alla chiesa la sua dottrina, senza il velo della parabola, acciocchè fosse da lei pienamente intesa; e ciò fece egli assai prima, ch' essa dottrina fosse messa in iscritto. Or se la chiesa comprese la dottrina di Cristo, prima che fosse scritta, manifesta cosa è, ch' ella dee comprenderla altresì ora, che è registrata nei sacri libri. Infine esso Cristo ingiunse alla chiesa di predicare la sua dottrina, a tutte, quante sono, le genti, promet-

tendole assistenza, e lume, fino alla consumazione dei secoli. Di che si vede, ch'ella, per divino ordinamento, è stata fatta maestra di tutti gli uomini, in ciò, che riguarda la loro eterna salute; e che, nell'esercizio d'un tal magistero, non è suggetta ad errore. Or la chiesa, allora massimamente adempie l'uffizio di maestra dell'uman genere, quando annunzia il vangelo agli infedeli, o interpreta ai fedeli la divina parola, o spegne le controversie, che tra questi talora s'accendono, in fatto di fede, e di buon costume.

A voler conoscere, senza pericolo d'errore, la via della salute egli è mestieri congiungere con la sacra scrittura l'ecclesiastica tradizione. Tradizione appellasi quell'azione, per la quale è a noi tramandato a parole un fatto, o una dottrina; benchè col detto nome si dinoti comunemente la cosa stessa, che ci è tramandata. Per tre vie un fatto, o una dottrina può essere a noi tramandata; per lo scritto, per la viva voce, per l'uso pratico. Qui noi chiamiamo tradizione ciò, che non essendo stato registrato nei sacri libri, è a noi tramandato a viva voce, o per l'uso pratico. Sono non pochi, i quali avvisandosi, che tutto il deposito dei veri rivelati sia chiuso nelle sacre scritture, ripudiano qualsivoglia ecclesiastica tradizione ad esse estranea. Per contrario i cattolici sapendo, che il detto deposito, in parte è contenuto nella scrittura, in parte nella tradizione, mantengono doversi ammettere altresì questa, rispetto a molti veri rivelati, i quali indarno si cercherebbero in quella. Coloro non altra regola conoscono di credere, e d'operare, fuorchè la scrittura. Laddove questi ne conoscono tre, una prossima, cioè la chiesa; e due remote, ciò sono la scrittura, e la tradizione. Ora è cosa certa, ch'oltre le scritture, vi sono altresì le tradizioni divine, a noi conservate dalla chiesa. E di vero, se non vi fossero, in buon numero, di cotali tradizioni, nel grande affare della nostra eterna salute, ogni cosa sarebbe incerta. Incerto sarebbe, quali siano i libri sacri, e quanti;

Digitized by Google

se siano stati dettati dallo Spirito di Dio; come si vogliano intendere; incerti finalmente non pochi altri veri, che da tutti, quanti sono i cristiani, sono professati. Quanto al novero dei sacri libri, esso in nessuno d'essi è posto in nota; e se alcuno dei sacri libri ce lo proponesse, non sarebbe però tolto il dubbio, rimanendo tuttavia dubbiosa la divina origine del libro medesimo. Quanto alla divina ispirazione, per questo stesso, che, ripudiate le divine tradizioni della chiesa cattolica, rimane incerto, quali siano i libri canonici, e quanti; rimane altresì incerto, s'essi siano stati dettati da Dio stesso. Perocch'è un medesimo essere un libro canonico, ed essere lui stato dettato da Dio stesso. Dacchè non per altra cagione il libro fu posto nel canone, se non perchè si stimò, che fosse divinamente ispirato. Oltre a ciò, senza la tradizione, noi non potremmo avere di molti luoghi della scrittura il senso dogmatico. Perocchè la conoscenza d'un tal senso noi non possiamo averla altronde, che dalla scrittura stessa, o da Cristo, e dagli apostoli. Or la scrittura non ce la può dare, sì perch'ella è non di rado oscura, eziandio in ciò, che riguarda alla fede, e ai buoni costumi, sì perch'ella è muta, per modo che, dove sorga una controversia, intorno al senso dogmatico d'alcun suo luogo, non la può decidere. Però rimane, che la detta conoscenza ci debba esser data da Cristo stesso, e dagli apostoli. Or noi da questi non la possiamo ora ricevere senza mezzo. Chè per fermo noi non viviamo, nè conversiamo con essi. Adunque la riceviamo per mezzo dei pastori ecclesiastici, che ad essi succedono con ordine non interrotto, cioè per la tradizione della chiesa. Quindi è, che, ripudiata la ecclesiastica tradizione, forza è ripudiare altresì molti veri divinamente rivelati, i quali furono dai cattolici in ogni tempo creduti, e non possono essere altramente conosciuti, che per questa via. Tal è il valore del battesimo cattolico amministrato dagli eretici; tale la necessità di battezzare i bambini; tali altri non pochi veri di non minore importanza.

Digitized by Google

Che vi siano tradizioni divine, distinte dalle sacre scritture, si può comprovare altresì per un fatto non punto dubbioso. E di vero, è cosa certa, che da principio la dottrina evangelica fu comunicata, e diffusa per sola la tradizione. Ondechè coloro, che negano la tradizione, hanno il carico di provare, ch'essa dottrina fu da poi consegnata tuttaquanta nei libri, dagli scrittori divinamente ispirati. Or questi attestano il contrario. S. Paolo *(2. Tess. 2.)* « ritenete, dice, le tradizioni, ch'avete imparate, or sia per la parola, o per la lettera nostra; » e altrove *(2. Timot. 2.)* « le cose, dice, che tu hai da me udite in presenza di molti testimoni, commettile ad uomini fedeli, i quali siano atti ad ammaestrare anche gli altri. » S. Giovanni così conchiude la sua seconda lettera: « benchè io avessi molte cose da scrivervi, non ho voluto farlo in carta, e per inchiostro; ma spero di poter venire a voi, e parlarvi a bocca, e di presenza, acciocchè la vostra allegrezza sia compiuta. » Per ugual modo conchiude egli la sua terza lettera, e il vangelo stesso, che fu scritto dopo gli altri tre. A fine di togliere, in questo particolare ogni ombra di dubbio, è da notare finalmente, che Cristo consegnò alla chiesa tutto intero il deposito delle sue dottrine, sì specolative, e sì pratiche, acciocch'ella lo custodisse, e lo comunicasse agli uomini, sì a quelli, che aveano già creduto, sì a quelli, ch'erano per credere in avvenire. Al qual doppio uffizio la chiesa interamente satisfece, cogli uni, e cogli altri. E quantunque una parte non piccola del detto deposito sia stata dappoi messa in iscritto dagli autori divinamente ispirati, non però il magistero della chiesa venne meno. Chè questi scritti stessi abbisognano tuttavia della testimonianza della chiesa, acciocchè siano da noi avuti per legittimi, e divini. Aggiungete, ch'essi scritti dal magisterio, e dalla viva voce della chiesa medesima, ricevono, per così dire, la vita, e mercè le dottrine tra-

mandate di bocca in bocca, sono estrinsecamente chiariti, e compiuti.

Della cristiana tradizione Dante non fa menzione espressa, non perchè la nieghi, ma perchè la presuppone inchiusa nell'insegnamento della chiesa; e ciò assai ragionevolmente. Infatti, che altro c'insegnano i pastori ecclesiastici, se non quello, che udirono dai loro predecessori? Or questa appunto è la cristiana tradizione. Questo abbiamo noi voluto notare, affinchè fosse manifesto, quanto in ciò il poeta nostro si diparta dalla dottrina dei novatori, i quali negano la cristiana tradizione; e quanto male s'appongano coloro, i quali affermano essere lui stato un loro precursore. Infine non sono da trapassare inosservate le gravi parole, con che Dante rinfaccia a certi cristiani la loro mobilità, e leggerezza in fatto di religione. Chè certo nessuno è più leggero di colui, il quale dopo aver conosciuto, quanto siano sodi, e salubri gli ammaestramenti della cattolica chiesa, si dà scioccamente a condurre ad alcuna guida cieca, per una via lubrica, e ruinosa. Egli è questo un porgere ampia materia di riso al giudeo, e al miscredente. Egli è questo un farsi simile ad una penna, la quale si volge ad ogni vento, che spiri donde che sia; e un imitare la stolida pecora, la quale si gitta nel pozzo, perchè vede, ciò fare alle compagne; e un imitare altresì il semplice agnello, il quale di tratto lascia le poppe materne, e qua e là si tragitta, saltando per verde prato, e quasi come combattendo con sè medesimo.

MASSIMA NONA

SODEZZA ED UTILITÀ DELLA SPERANZA CRISTIANA.

« Speme, diss'io, è uno attender certo
Della gloria futura, il qual produce
Grazia divina, e precedente merto.
Da molte stelle mi vien questa luce;
Mà quei la distillò nel mio cor pria,
Che fu sommo cantor del sommo duce.
Sperino in te, nell'alta teodìa,
Dice, color, che sanno il nome tuo;
E chi nol sa, s'egli ha la fede mia?
Tu mi stillasti con lo stillar suo
Nella pistola poi, sì ch'io son pieno,
Ed in altrui vostra pioggia repluo ».
Par. c. 25.

Qui si tratta della speranza. Per questo nome si dinota talora una passione, talora una virtù. Il nostro poeta ragiona di questa, non di quella. Nonpertanto, come è facil cosa, per la medesimezza del nome, pigliare l'una, per l'altra, prima di parlare della speranza, che s'annovera tra le virtù, noi stimiamo ben fatto dire altresì alcuna cosa di quella, che s'annovera tra le passioni. Furono alcuni, i quali insegnarono, la speranza appartenere all'intelletto, e dimorare in un giudizio, pel quale l'uomo si persuade di potere con le proprie forze, o con l'aiuto altrui, conseguire quello, che ama, comechè ciò paia assai difficile. Questa opinione è manifestamente falsa. Perocchè quantunque il detto giudizio siaci necessario a potere sperare, nondimeno in esso non può essere posta

la speranza, come quella, che tende al bene, obbietto proprio della parte appetente. Noi non isperiamo ciò, che già possediamo, ma ciò di cui siamo privi. Oltre a ciò, noi per fermo non lo spereremmo, se non lo stimassimo possibile ad ottenere. Infine, le cose, che crediamo poter avere, senza difficoltà, noi non le speriamo in conto alcuno. Che tali cose, noi già le abbiamo per nostre. Adunque è da dire, che la passione della speranza sia un movimento dell'appetito sensitivo, verso un bene lontano, arduo, malagevole a conseguire.

La speranza non è mai senza il desiderio; tuttochè questo possa essere senza quella. Noi non isperiamo, se non ciò, che desideriamo; ma interviene talora, che noi desideriamo ardentemente alcun bene, senza sperarlo. Si dimanda, se la speranza si diversifichi dal desiderio. Rispondiamo, ch'ella se ne diversifica in due modi. Primo come la specie dal genere. Col nome di desiderio noi talora dinotiamo qual si sia brama d'un bene assente, sia ella operosa, o inoperosa; laddove con quello di speranza, noi significhiamo maisempre un'appetizione operosa. Secondo, la speranza si diversifica dal desiderio, quanto al bene, al quale sperando tendiamo, il qual bene nella speranza è malagevole ad ottenere; nel desiderio, tuttochè operoso, può talora essere agevole.

Dalle cose ragionate si raccoglie, quali siano le cagioni della speranza. Come questo affetto tende ad un bene stimato eccellente, e presuppone la credenza di poterlo ottenere, tutto ciò che vale ad esaltare nell'animo nostro quella stima, e a confermare questa credenza, vale altresì a promuovere la nostra speranza. Quindi è, che i giovani, nei quali ferve il sangue, e molta è l'opinione delle proprie forze, sono facili a sperare.

La speranza riguarda ad un bene futuro. Adunque, come può ella appartenere alla facoltà di sentire, la quale non s'aggira, se non intorno a ciò, ch'è presente? A questo dubbio è da rispondere, ch'altro è parlare del bene

sperato, altro è parlare del suo conseguimento. Questo è futuro; quello, in sè, o in alcun suo principio, o segno è presente all'intelletto, o all'immaginativa, o ad amendue. Nell'uomo che spera, il bene sperato è presente, sì all'intelletto, e sì all'immaginativa. Oltre a ciò, l'uomo con l'intelletto apprende altresì, come possibile il conseguimento del detto bene. Per contrario nel bruto il bene sperato è presente a sola l'immaginativa, il conseguimento non è appreso in conto alcuno. Per tal modo il bruto, veggendo il cibo, desidera d'afferrarlo, e dove sia ciò malagevole, si sforza, e spera. Anche è mosso a sperare dalla vista di quelle cose le quali indicano, come che sia, quello, ch' è per tornargli utile; non ch'egli, in tal caso, preveda il futuro, chè ciò non può farsi, senza l'aiuto dell'intelletto; ma perchè, per un istinto di natura, o per una consuetudine contratta, apprende, come a sè confacevole quello stesso, che gli sarà dappoi vantaggioso. Così la rondine, che si fabbrica il nido, apprende con l'immaginativa, come a sè confacevole quello, che sta facendo, benchè non intenda a che debba servire. Nondimeno, com'ella si travaglia, e s' affanna ad un suo gran bene futuro, assai ragionevolmente noi diciamo, ch'ella in quel faticoso lavoro, è mossa, e confortata dalla speranza.

Alla speranza è contraria la disperazione, la quale rifugge dal bene, a cui quella anelava. E di vero, nell'animo di colui, che dispera, al desiderio del bene succede una ferma risoluzione di desistere dal ricercarlo. Perocchè, quantunque il detto bene sia da sè conveniente, e desiderabile, nondimeno, quanto al poterlo conseguire, non si stima tale, apprendendosene il conseguimento, come al tutto impossibile. Per tal modo l'uomo disperato fugge il bene, non in quanto è tale, ma solo in quanto egli vede esser esso impossibile a conseguire. La quale impossibilità, nel fatto, è un male. Però si fa talora obbietto della disperazione un bene, talora un male, secondo che il bene, al quale ella volge le spalle, si considera in sè medesimo, o rispetto al

Digitized by Google

poterlo ottenere. Onde l'un modo di parlare di leggieri s'accorda con l'altro.

La virtù della speranza, per avviso di Dante, dimora in uno attendere certo della gloria futura, il qual è prodotto da grazia divina, e da merito precedente. Questa definizione della speranza, egli la prese dal Maestro delle sentenze, il quale così ne descrive la natura: « è la speranza una virtù, per la quale noi con fiducia aspettiamo i beni spirituali, ed eterni. Anche si può chiamarla una aspettazione certa della beatitudine futura, la quale aspettazione procede dalla grazia divina, e dai meriti, che precedono, sì la speranza stessa, alla quale va naturalmente innanzi la carità, sì la cosa sperata, cioè l'eterna beatitudine. Dacchè sperare alcun bene, senza i meriti, non è virtù di speranza, ma vizio di presunzione. » *(Lib. 3. dist. 26. q. 1.)* In questa descrizione della speranza cristiana, Pier Lombardo c'insegna, in che dimori una tale virtù, a che aspiri, onde nasca, quanto sia da sè certa, come si leghi con la carità. La speranza è un'aspettazione. L'aspettare appartiene propriamente all'intelletto; nondimeno esso qui s'attribuisce all'appetito intellettivo, cioè alla volontà, per l'effetto, che in lei cagiona. L'aspettare dell'intelletto fà, che la volontà s'innalzi, e si stenda al bene aspettato, a fine di poterlo afferrare, e fruire a suo talento. Oltre a ciò, è da notare con s. Tommaso *(1. 2. q. 40. a. 2. ad 1.)* che la speranza, come quella, che riguarda ad un bene possibile a conseguire, sorge nel cuor dell'uomo in due modi, secondo che al conseguimento del bene può egli pervenire, o per le proprie forze, o per l'aiuto altrui. Quindi è, che quello, che può l'uomo acquistare per le proprie forze non si dice, che l'aspetta, ma solo, che lo spera. Quello propriamente egli aspetta, che spera ottenere, per l'aiuto altrui. Tal è la beatitudine, che non possiamo ottenere, se non per l'aiuto di Dio. Per tal modo aspettare è sperare da un altro, in quanto l'intel-

letto nostro riguarda, non pure al bene, che vogliamo acquistare, mà eziandio all'aiuto, pel quale pensiamo di poterlo acquistare, secondo quel motto dell'Ecclesiastico (*51.*) « io stava riguardando all'aiuto degli uomini ». Per questo riguardo anteriore della virtù, che intende, la speranza è talora detta aspettazione.

La cristiana speranza aspira all'acquisto della perfetta beatitudine. E perchè l'uomo non può esser beato, se non mercè l'aiuto divino, nè d'altra cosa, che di Dio stesso, però si dice, che obbietto proprio della speranza cristiana è Dio, e ch'ella è virtù teologica. Vero è, che noi possiamo chiedere a Dio, e da lui sperare altri beni, non pure spirituali, ed eterni, ma eziandio corporei, e caduchi; ma non gli dobbiamo chiedere, se non in ordine a Dio, cioè a fine di potere quaggiù meglio servirlo, e lassù fruirlo con maggiore pienezza. Dante afferma col Maestro delle sentenze, che la speranza cristiana nasce da merito precedente. Ciò è al tutto vero, quanto alla cosa sperata. Perocchè il cristiano spera di poter conseguire la beatitudine, mercè la grazia, e i meriti. Il medesimo è altresì vero, quanto all'atto della speranza, quand'ella è perfetta, e informata dalla carità. Il quale atto presuppone i meriti; ma non si potrebbe con verità affermare, che la speme nasce dal merito, rispetto all'abito di lei, il quale non procede dal merito, ma da sola la grazia, e dalla divina liberalità. La speranza cristiana è da sè certa, come quella, che partecipa alla certezza della fede, dalla quale è mossa ad operare all'acquisto della beatitudine, come ciascuna delle cose naturali dall'intelletto divino è indirizzata al suo fine. La certezza della nostra speranza non è tolta dal non saper noi, se siamo, o nò, in grazia di Dio. Perocchè la speranza non si fonda principalmente nella grazia presente, ma sì nella divina onnipotenza, e misericordia, per la quale eziandio, chi non ha ora la grazia, può ottenerla, e così venire alla vita eterna. Or della onnipotenza, e misericordia di Dio al tutto è certo chiunque ab-

bia la fede. Vero è, che non pochi, eziandio di quelli, ch'hanno la virtù della speranza, falliscono al conseguimento della beatitudine; ma questo avviene, per difetto di fermezza nel libero arbitrio, il quale al detto conseguimento mette l'ostacolo del peccato; non per difetto di potenza, o di misericordia in Dio; nei quali attributi la speranza massimamente si fonda. Ondechè ciò non fa, ch'ella sia da sè meno certa. Il Maestro delle sentenze, parlando della virtù della speranza, afferma, che ad essa va naturalmente innanzi la carità. A voler ciò intendere è da vedere il legamento di causalità, ch'è tra la speranza, e l'amore. Perocchè da esso legamento dipende l'essere una cosa anteriore, o posteriore, rispetto ad un'altra. L'amore talora è interessato, e imperfetto, talora disinteressato, e perfetto. La speranza è cagione dell'amore interessato; perchè quando uno spera di poter ottenere da un altro alcun bene, di leggieri si conduce ad amarlo, benchè l'ami, in riguardo al bene sperato. Adunque all'amore interessato va innanzi la speranza, non quello a questa. Per contrario l'amore disinteressato, e perfetto è cagione della speranza, come quello, che la sostiene, e la fomenta; perchè l'amore disinteressato è quello, con che un amico ama l'altro, e ciascuno di leggieri spera, di poter ottenere dall'amico suo, tutto quello, che gli bisogna. Ondechè alla speranza va innanzi l'amore perfetto, non quella a questo. Or il lodato Maestro delle sentenze, quando alla speranza fa precedere la carità, parla dell'amore perfetto, con che l'uomo ama Dio, per la sua bontà intrinseca.

A voler conoscere a pieno la dottrina di Dante, intorno alla speranza cristiana, è da por mente a ciò, che, in questo particolare, va innanzi; e altresì a ciò, che vien dietro al luogo da noi sopra recato dal canto ventesimo quinto del Paradiso. Essendosi Dante fatto esaminare da s. Pietro nella fede, si fa esaminare nella speranza da s. Giacomo, fratello di s. Giovanni. Beatrice di ciò prega il s. apostolo. Il quale di buon grado accettando questo in-

Digitized by Google

carico, dimanda al poeta tre cose: qual sia la natura della speranza, quanto egli ne abbia, onde sia ella a lui venuta. Beatrice prevenendo Dante, risponde ella stessa al secondo quesito, dicendo che la chiesa militante non avea figliuolo alcuno, che in questo entrasse innanzi a Dante, come ciascun beato vedea, mirando nella divina essenza; ondechè gli era concesso di venire dalla terra al cielo, prima, che fosse compiuto il tempo del suo militare tra gli uomini. Il carico di satisfare agli altri due quesiti è lasciato al poeta. In qual modo egli abbia satisfatto al primo d'essi, noi l'abbiamo pur dianzi veduto; quanto all'altro intorno alla cagione della sua speranza, egli risponde recando dal salmo nono di David, questa memorabil sentenza applicata a Dio: « sperino in te coloro, che sanno il nome tuo; » e lodando l'epistola cattolica di s. Giacomo, la quale egli attribuisce a lui medesimo, che avea tolto ad esaminarlo nella speranza. (1) Tale si è la risposta, che Dante dà al quesito, propostogli in terzo luogo dal beato apostolo. Della quale risposta, se noi vogliamo comprendere tutta la forza, è necessario, che ci fermiamo alcun poco sopra la sentenza davidica, onde venne a Dante la speme; e vediamo quale dei detti, ond'è tessuta la nominata epistola cattolica, sia massimamente atto a sostenere, e promuovere negli animi nostri la detta virtù.

(1) Dante si fa esaminare nella virtù della speranza da s. Giacomo il maggiore, fratello di s. Giovanni evangelista; ai quai Giacomo attribuisce la prima delle sette lettere canoniche, che abbiamo nel nuovo testamento. Ciò non dee far maraviglia. Dacchè così opinarono parecchi antichi scrittori, massimamente spagnuoli. Ma s. Girolamo l'attribuisce a s. Giacomo il minore, figliuolo d'Alfeo, il quale fu il primo vescovo di Gerusalemme; e da s. Paolo, nella lettera ai Galati è detto fratello, cioè cugino, del Signore. Questa seconda opinione al tutto è da preferire alla prima. Perocchè i cronologi sacri dimostrano, che la detta lettera, che va sotto il nome d'un Giacomo apostolo fu scritta l'anno cinquantesimo settimo dell'era volgare, o in quel torno, e per conseguente non potè avere per autore s. Giacomo il maggiore, il quale da Erode fu fatto dicapitare, l'anno quarantesimo quarto, cioè tredici anni prima.

Digitized by Google

Dante dimandato da s. Giacomo, donde gli fosse venuta la speranza, risponde, ch'ella gli venne principalmente da questa sentenza di David « sperino in te coloro, che sanno il nome tuo. » Per questa risposta egli volle significare, che la speranza gli venne soprattutto dalla conoscenza del nome di Dio. Or qual è questo nome di Dio, il quale dove sia conosciuto, come conviene, accende nei nostri cuori la speranza? Avendo Mosè *(Esod. 3.)* a Dio chiesto, che cosa dovesse rispondere agli israeliti, se gli avessero dimandato, chi fosse colui, che lo avea loro mandato, Dio gli disse: risponderai loro, ch'io sono colui, che sono; e soggiunse appresso: dirai loro, a voi mandommi quegli che è. Questo adunque è il nome di Dio, cioè quegli che è. Or come un tal nome esser può atto ad accendere nei nostri petti la speme? In più modi; primamente per quello, ch'esso da sè dinota. Un tal nome da sè dinota, che Dio è un essere necessario, immutabile, non suggetto a tempo; che in lui non ha luogo, se non il presente. Di che si vede, quanto egli in ciò si diversifichi dagli esseri creati; i quali sono contingenti, mutabili, temporanei, e via trapassano, come l'acqua d'un fiume, la quale, quando tu dici: ella è qui, già se n'è ita. Or chi non vede, quanto sia però più atto ad essere fondamento della nostra speranza Iddio, che qualsivoglia essere da lui diverso. In secondo luogo il detto nome di Dio si trova essere acconcio a risvegliare la nostra speranza, per quello, che ci dà ad intendere della natura divina. Essendo che nel concetto di essere necessario, è chiuso il concetto di qualunque altro attributo divino. Ondechè, se Dio è necessario, forza è ch'egli sia altresì infinito, onnipotente, ottimo, perfettissimo. Or in questi attributi di Dio, si fonda in particolar modo la speranza, che noi abbiamo in lui. Adunque a tutta ragione il salmista, e Dante con lui, affermano, che ad accendere, ed infiammare la nostra speranza, vale, sopra ogni altra cosa, la conoscenza del nome di Dio.

Quanto all'epistola di s. Giacomo, la quale, dopo i sal-

Digitized by Google

mi, fu a Dante fonte di speranza, in essa sono per verità non poche sentenze grandemente atte ad instillarla. Tali, per nostro avviso, sono queste, che si leggono nel capo primo: « se alcuno di voi, dice il s. apostolo, ha bisogno di sapienza, chieggala a Dio, ed ei, che largisce a tutti i suoi doni abbondevolmente, e non li rinfaccia ad alcuno, senza fallo gliela darà. Ma chieggala in fede, senza punto dubbiare. Dacchè chi pregando dubbia, è simile al flutto del mare, il quale è agitato dal vento, e qua e là dimenato. Nè già si pensi costui di dover ricevere dal Signore alcun dono, essendo egli uomo doppio di cuore, e instabile in tutte le sue vie. » In questo luogo s. Giacomo ci conforta a dimandare a Dio la sapienza; e ci assicura, che noi da lui l'otterremo, sì veramente, che la dimandiamo nel debito modo. La sapienza, della quale qui si favella, non è altro che la conoscenza di Dio, e del nostro ultimo fine, e dei mezzi atti a conseguirlo. La qual conoscenza è intellettiva ad un tempo, ed affettuosa, specolativa, e pratica. Ad accertarci, che Dio ci concederà una tal sapienza, il santo apostolo osserva, ch'egli benefica largamente tutte, quante sono, le creature, senza mai darsi vanto, presso chicchessia di tanta beneficenza. La qual considerazione è soprammodo atta a fomentare la nostra speranza, e a mostrarci, quanto in ciò Dio si diversifichi dagli uomini, i quali comunemente restringono la loro liberalità ai loro amici, e concittadini; e se t'hanno fatto alcun benefizio, a quando a quando te lo gittano al volto tacciandoti d'ingrato; con che te lo fanno pagare a gran pezza più di quello, che vale.

La sapienza, e qualunque altra cosa, della quale abbiamo bisogno, si vuol chiederla a Dio con fede, senza punto titubare. Questo è il modo, onde dobbiamo a Dio porgere le nostre preghiere. Qui la fede abbraccia due atti; ciò sono la persuasione, e la fiducia. Se vogliamo pregare Iddio, come conviene, noi dobbiamo credere in generale, ch'egli è onnipotente, provvido, munifico, padre amoroso

di tutti gli uomini. Oltre a ciò noi dobbiamo altresì credere, che ci darà la cosa, che gli domandiamo, sì veramente, ch'ella sia per tornarci proficua. Dacchè egli stesso questo ci promise aperto assai volte, e non è possibile, ch'egli mai neghi sè stesso fallendo alla promessa fattaci. Da una tal fede procede la fiducia. Perocchè chi della divina bontà tanto altamente sente, di leggieri si confida di potere da lei ottenere tutti i beni, dei quali ha difetto. La fiducia è condizione necessaria della preghiera. Chi chiede ad un altro alcuna cosa, senza fallo spera di poterla ottenere. Chi dispera non chiede: se alcuno disperando chiedesse, costui stoltamente contraddirebbe a sè medesimo. L'uomo, che prega Dio con fiducia gli dà gran piacere. Perocch'egli, così pregando, praticamente confessa, che Dio è potente, buono, fedele. Ondechè non è maraviglia, se sia comunemente esaudito. Per contrario, l'uomo, che prega Dio con diffidenza, gli fa grande ingiuria. Perocch'egli mette praticamente in dubbio i detti divini attributi. Onde non merita d'essere ascoltato. Questi sono in parte gli ammaestramenti, i quali ci porge s. Giacomo, intorno alla virtù della speranza, contenuti nel luogo da noi poco avanti recato dalla sua cattolica epistola.

S. Giacomo, approvata la risposta data dal nostro poeta, alle dimande fattegli intorno alla natura, e alle cagioni della speranza, lo prega infine, che gli dica quello, che la speranza ci promette, cioè, che gli dica, qual ne sia l'obbietto proprio. Veramente Dante avea toccato ciò, poco avanti, ma solo in generale; ora il santo apostolo vuole da lui sapere ciò stesso in particolare. Onde il poeta obbedisce allegando due luoghi delle sante scritture, l'uno della profezia d'Isaia, l'altro dell'Apocalisse di s. Giovanni. La sentenza d'Isaia, tratta dal capo sessantesimo primo della detta profezia è questa: « possederanno il doppio nella loro terra, ed avranno allegrezza eterna. » La qual sentenza Dante rispondendo a s. Giacomo, la riferisce all'anime dei beati, voltandola in questa forma:

« Dice Isaia, che ciascuna vestita
Nella sua terra fia di doppia vesta,
E la sua terra è questa dolce vita. »

L'intelligenza di queste parole d'Isaia dipende dalla determinazione del subbietto di tutto il capo. Tra gli spositori del profeta, alcuni affermano, ch'ivi egli parla in persona di sè medesimo, annunziando agli ebrei captivi in Babilonia, che tra breve sarebbero liberati dalla cattività; e aggiungono, che Isaia nonpertanto è figura di Cristo, il quale ha liberato gli uomini dalla servitù del peccato. Secondo questa sposizione, il profeta, nel detto luogo, accenna alla prosperità, che gli ebrei, captivi in Babilonia, doveano godere nel loro paese, dappoichè vi fossero ritornati; tuttochè una tal prosperità fosse per essere una languida immagine di quella, ch'era a loro, e a tutti i buoni serbata in cielo. Altri spositori in più gran numero, vogliono, che il profeta, nel detto capo sessantesimoprimo della profezia, non parli in persona propria, ma introduca a parlare Cristo medesimo, che manifesta agli uomini l'incarico avuto dal Padre di convertirli, e di salvarli; e magnifica la beata sorte di coloro, che in lui crederanno, e descrive la gloria, e il giubilo della sua chiesa futura. Alla quale sposizione è favorevole quello, che leggiamo in s. Luca al capo quarto, cioè che Cristo nella sinagoga di Nazaret, avendo letto il principio del capo sessantesimoprimo d'Isaia, applicollo a sè medesimo dicendo: « questa scrittura è oggi adempiuta ne' vostri orecchi ». Secondo questa sposizione, nella sentenza soprallegata d'Isaia, Cristo stesso predice de' suoi discepoli, com'eglino saranno beati, sì nella vita presente, eizandio tra i tormenti, e tra gli obbrobri, e sì nella futura, in un modo compiuto, non pure nell'anima, ma ancora nel corpo dopo la resurrezione; e questa è la doppia veste, la quale Dante, attenendosi alla seconda interpretazione delle parole d'Isaia, dice, che

Digitized by Google

avranno i beati in cielo nella vita futura. Il nostro poeta, per soddisfare alla dimanda fattagli da s. Giacomo, intorno all'obbietto della speranza cristiana, allega, oltre Isaia, s. Giovanni

« Là dove tratta delle bianche stole ».

S. Giovanni di ciò tratta nell'Apocalisse, in più luoghi. Nel capo sèsto, parlando delle anime degli uomini uccisi per la parola di Dio, afferma, che furono loro date delle bianche stole, una a ciascuna. Quest'unica stola dinota la gloria, onde sono cinte in cielo le anime dei santi, finchè nella universale resurrezione della carne, siano ricongiunte ai corpi, che hanno quaggiù lasciati. Però s. Gregorio « i santi, dice *(sopra i salmi penit.)* ora non fruiscono altra beatitudine, che quella delle anime. Nella fine del mondo avranno due stole. Perocch'eglino al gaudio compiuto delle anime, aggiungeranno l'incorruzione dei corpi. Ondechè si dice loro, che si riposino aspettando con pazienza il dì della resurrezione ». Nel capo settimo il medesimo s. Giovanni ci narra, com'egli vide una moltitudine innumerevole di beati di tutte le nazioni, i quali stavano in piedi, davanti al trono, e davanti all'Agnello, vestiti di stole bianche, ed aveano delle palme nelle mani; e come udì, ch'eglino eran venuti dalla grande tribolazione, e aveano lavate le loro stole, e le aveano imbiancate nel sangue dell'Agnello. In questo luogo il santo apostolo descrive il premio, e il merito dei beati comprensori. Egli parla di cose avvenire, come se già fossero avvenute, al modo de' profeti, e per mostrarne la certezza. Il detto premio comprende quattro cose appartenenti alla perfetta beatitudine; la contemplazione della divina maestà, significata dallo stare innanzi al trono; la vista dell'Umanità di Cristo, dinotata dal dimorare nel cospetto dell'Agnello; la doppia bellezza dell'anima, e del corpo, espressa per le

bianche stole; (1) il trionfale onore, simboleggiato nelle palme. Quindi s. Gregorio *(sopra Ezech. Omil. 17.)* « che altro, dice, dinotano le palme, se non i premi della vittoria? Perocch' elle si sogliono dare ai vincitori. Ondechè di coloro altresì, che nel combattimento del martirio, aveano debellato l'antico avversario, e già vincitori esultavano nella patria celeste, fu scritto, che teneano nelle mani le palme. Chè tanto è tenere nelle mani le palme, quanto aver vinto operando. Alla quale operazione ivi è conceduta in ricompensa la palma, dove si gode senza combattere. »

A dimostrare il merito dei beati comprensori, si dice, ch' eglino sono venuti dalla grande tribolazione, e hanno lavate, e imbiancate le loro stole nel sangue dell' Agnello. Questa grande tribolazione, per avviso d'alcuni tra i sacri interpreti, è una tribolazione particolare dai santi quaggiù tollerata, per la fede di Cristo. Tali furono le persecuzioni, onde i romani imperatori s'argomentarono di distruggere il cristianesimo; nell' ultima delle quali, che fu quella di Diocleziano, il sangue dei martiri inondò, per così dire, tutto quanto l'impero. Tale altresì è la tribolazione, che sul finire del mondo, ai cristiani verrà dall' Anticristo, la quale da Cristo stesso fu detta grande. Altri affermano, che la grande tribolazione, mentovata da s. Giovanni, dinota in generale la persecuzione dei tristi, alla quale soggiace chiunque voglia vivere piamente, imitando Cristo. Le stole qui sono l'anima, e il corpo di ciascun

(1) S. Giovanni nel canto ventesimo quinto del Paradiso, dopo avere accertato Dante del suo essere in cielo con sola l'anima, soggiunge:

« Con le due stole nel beato chiostro,
« Son le due luci sole, che saliro. »

Che è quanto dire, che in cielo, con l'anima, e col corpo, non altri sono, che Cristo, e la madre sua. Le quali due luci s'erano pur dianzi sottratte alla vista di Dante, salendo in alto. Da ciò si conferma, che le due stole, per avviso del poeta nostro, sono l'anima, e il corpo; benchè si possa anco dire, ch' esse sono la doppia gloria di questo, e di quella; il che torna a un medesimo.

santo; in quanto il corpo serve di veste all'anima, e risplende, e s'adorna della luce di lei. L'imbiancamento delle stole altro non è, che il mondamento delle coscienze, il quale procede dal sangue sparso dell'Agnello divino, mediante il battesimo, e la penitenza. Tal è il mistico significato delle candide stole, fatte a noi manifeste dall'ispirato scrittore dell'Apocalisse.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMA

QUANTO I BENI CELESTI PREVALGANO AI TERRENI.

« Perchè s'appuntano i vostri desiri,
Dove per compagnia parte si scema,
Invidia muove il mantaco a' sospiri.
Ma se l'amor della spera suprema
Torcesse in suso il desiderio vostro,
Non vi sarebbe al petto quella tema.
Chè per quanto si dice più lì nostro,
Tanto possiede più di ben ciascuno,
E più di caritate arde in quel chiostro.

. . . . . .

« Quello infinito, ed ineffabil bene
Che lassù è, così corre ad amore,
Come a lucido corpo raggio viene.
Tanto si dà, quanto trova d'ardore;
Sicchè quantunque carità si stende
Cresce sopra essa l'eterno valore.
E quanta gente più lassù s'intende,
Più v'è da ben amare, e più vi s'ama,
E come specchio, l'uno all'altro rende ».

Purg. c. 15.

Queste parole Dante le mette in bocca a Virgilio, nel canto decimoquinto del suo Purgatorio. Nei primi tre terzetti Virgilio gli dichiara una sentenza morale; negli altri tre gli scioglie un dubbio. Andava Dante con Virgilio per lo girone degli invidiosi, tra i quali essendosi abbattuto

a Guido del Duca romagnuolo, questi, confessata la sua colpa, esce in queste parole:

« O gente umana, perchè poni il cuore
Là 'v'è mestier di consorto divieto? »

Poco stante il poeta nostro salendo con Virgilio al girone degli iracondi, gli domanda che si volesse dire lo spirito di Romagna facendo menzione di consorto, e di divieto. A ciò Virgilio risponde: ch'egli volle significare, che i beni terreni si diminuiscono, al moltiplicarsi dei possessori; onde chi li voglia godere appieno, dee escludere dal possesso loro i compagni; quindi nascere l'invidia. La quale non avrebbe luogo nei petti umani, se gli uomini amassero i beni celesti. Perocchè questi per contrario, crescendo il numero dei posseditori, più crescono, e fanno, che più s'infiammi la fraterna carità. Questa è la dichiarazione della sentenza morale.

Quanto al dubbio, Dante non peranco intendeva, come un bene distribuito tra molti potesse far ricco ciascuno. Però Virgilio, a farlo di ciò capace, gli fa osservare, come Dio più si comunica a chi più ha di carità; come in cielo, crescendo il numero de' beati, cresce in ciascuno la carità, sì fraterna e sì divina. Cresce colà in tal caso la carità fraterna in estensione, in quanto ella si stende ad un maggior numero di fratelli; e cresce altresì in intensione, perocchè l'uno, per così dire, scalda l'altro. E come ivi il motivo d'amare gli altri non è altro, che Dio, forza è, che cresca eziandio la carità divina. Al crescimento della quale risponde un crescimento di quella beatitudine, che i teologi chiamano accidentale. Per tal modo in cielo un medesimo bene dispensato a molti, senza fine, fa ciascuno d'essi più ricco, e più lieto. Questo è lo scioglimento del dubbio. A fine di vieppiù chiarire la doppia risposta di Virgilio, noi toccheremo brevemente l'insufficienza dei beni terreni, la malignità dell'invidia, il pregio

dei bene celesti, la carità scambievole, onde i beati ardono nella patria celeste, e in fine accenneremo altresì il frutto perenne, che ne raccolgono.

L'insufficienza dei beni terreni, rispetto all'appagamento delle nostre brame, Dante la deduce da questo, ch'essi, per ciascuno di noi, tanto più scemano, quanti più siamo a possederli. Ciò si vede aperto in ciascuna specie d'essi. Delle ricchezze, sì naturali, le quali consistono in fondi, armenti, case, e simili; sì artificiali, le quali consistono nel danaro, tanto minor parte ne tocca a ciascuno, quanto è maggiore il numero di quelli, tra i quali sono distribuite. Il medesimo si dica dei piaceri sensuali, i quali, comechè siano semplici, in sè medesimi, sono nonpertanto divisibili, rispetto agli obbietti materiali, da cui procedono. Di che avviene, che non si possono in copia uguale fruire da molti insieme. Così a cagion d'esempio, in un lauto convito, tanto minor porzione di cibi tocca a ciascuno, quanto maggiore è il numero dei convitati. La gloria terrena dimora nell'essere un uomo noto, e stimato, e levato a cielo da' suoi simili. Essa, per vero dire, non si scema per questo, ch'è accomunata a molti. Nonpertanto la gloria d'un uomo, dov'ella sia troppo minore, rispetto a quella d'un altro, pare, che si diminuisca, e venga meno al paragone, come una luce minore in mezzo ad una maggiore. Gli onori consistono in certe testimonianze esteriori, che gli uomini sono usi di rendere alla virtù d'alcuno di loro, vera, o apparente. Le quali testimonianze, in ogni civil comunanza, non sono in troppo gran numero. Di che avviene, che molti le ambiscono, e le cercano, e pochi le ottengono. Tra i beni terreni massimo si reputa il potere politico, cioè il diritto, vero, o presunto, di reggere imperando i popoli. Un tal diritto si compone, per così dire, di parecchi diritti particolari. I quali, quando sono attribuiti partitamente a più persone, o comunità, il potere politico si fa minore in ciascuna d'esse. Quindi è, che in certe forme di civile governo,

nelle quali la podestà esecutrice, a cagion d'esempio, è divisa dalla legislatrice; il potere politico, nei subbietti delle dette podestà, si trova essere minore, e quasi come dimezzato.

Per queste considerazioni si può conoscere, con quanto senno il nostro poeta affermi, che nel possedimento dei beni terreni, « per compagnia parte si scema, » e che per conseguente, a volerli godere appieno, bisognerebbe esser solo.

Da questa proprietà dei beni terreni, per la quale essi impiccoliscono, allorchè sono distribuiti tra molti, procede, che l'uomo s'attrista dell'esaltamento de' suoi simili; nella quale tristezza dimora l'invidia. Ma come l'uomo può talora attristarsi del bene altrui, senza essere invidioso, egli è da por mente, in questo affare, alla cagione, onde nasce la tristezza. L'uomo alcuna volta s'attrista dell'esaltamento d'alcun suo simile temendo, non forse possa quindi venire alcun male a sè stesso, o ad altre persone al tutto innocenti. Una tale tristezza non è invidia, e puote anco essere senza peccato. Però s. Gregorio nel capo sesto del libro ventesimo secondo de' suoi Morali « suol, dice, il più delle volte incontrare, che la ruina del nostro nemico ci faccia lieti, salva la carità; e per contrario la gloria di lui ci contristi, senza colpa d'invidia; in quanto crediamo, che, cadendo esso, alcuni tra i buoni siano innalzati; o temiamo, che, prosperando esso, non pochi siano ingiustamente oppressi ». Talvolta un uomo s'attrista veggendo un suo simile avere alcun bene, non perchè abbia l'altro un tal bene, ma perch'egli n'è privo. Ondechè vorrebbe poter ottenere anch'egli altrettanto, e più, senza discapito altrui. Questa non è invidia, ma emulazione; la quale, dove cada sopra i beni onesti, è lodevole; ma dov'ella cada sopra i beni materiali, esser può innocente, o rea, secondo che serba, o no, la debita moderazione. Sogliono altresì gli uomini attristarsi del vedere levati in altezza di stato gl'indegni. Una tale tristezza

Digitized by Google

si chiama indegnazione. I filosofi pagani l'hanno per onesta, e lodevole. Ma questa opinione mal s'accorda con i dettati della sapienza cristiana. E di vero, nella detta tristezza sono due movimenti, uno di sdegno, il quale nasce dallo avvisarsi, che l'ingrandimento dei malvagi sia un gran disordine; un altro di desiderio, il quale nasce dalla vista della loro prosperità. Or questi movimenti sono ambedue irragionevoli. Dacchè l'ingrandimento dei malvagi, lo vuole Dio per alcun fine degno della sua sapienza; e la loro gloria di subito inaridirà, come fieno, e cadrà, come fior d'erba. Però il salmista « non voler, dice, (*Salm. 36.*) emulare ai malvagi, nè ti crucciare dello ingrandimento degli iniqui; » e altrove (*Salm. 72.*) « poco, dice, mancò, ch'io non isdrucciolassi veggendo la pace dei peccatori, e agognando la loro prosperità ». Infine l'uomo non di rado s'attrista dell'eccellenza altrui, in quanto gli pare, ch'essa sminuisca la propria. Questa è pretta invidia. Di che si vede, che l'invidia cade principalmente sopra quei beni, che partoriscono gloria, e stima, presso gli uomini. Quindi procede altresì, che l'uomo porta comunemente invidia a quelli, ai quali desidera uguagliarsi, o entrare innanzi, in fatto di gloria. Il che non ha luogo, se non tra quelli, che poco distano, l'uno dall'altro, nella condizione dello stato. Chè non è alcuno, s'egli non sia stolto, che si studi d'aggiungere, o di superare, chi di lui troppo è maggiore; a cagion d'esempio, non è plebeo, che voglia gareggiare, in eccellenza, con un re. Per tal modo l'invidia ha luogo tra quelli, che sendo per poco pari, nel grado della civil comunanza, procacciano di superarsi l'un l'altro. Il che, se loro non vien fatto, s'attristano, e si rodono d'invidia.

L'invidia è sommamente maligna. Perocch'essa è per diretto contraria alla carità, la quale si rallegra del bene altrui; laddove l'invidia se ne rattrista. L'invidia è altresì contraria alla misericordia, e all'indegnazione; ma più a quella, che a questa. E di vero il misericordioso s'attrista

del male del prossimo, l'invidioso, del bene. Quanto all'indegnazione, essa si duole del bene di chi non lo merita; l'invidia si duole del bene eziandio di chi lo merita.

Nel resto l'invidia, essendo passione, non è colpevole, se non in quanto soggiace al libero volere. Sorgono non di rado, eziandio negli uomini virtuosi, e nei fanciulli lattanti, movimenti d'invidia, i quali, essendo indeliberati, non possono essere imputati a colpa; pogniamo, ch'essi siano manifesto indizio di natura corrotta. S. Agostino nelle sue Confessioni (*l. 1. c. 7.*) attesta d'aver veduto un fanciullo, il quale, tutto pallido, guardava con occhi biechi un suo fratello di latte, non potendo patire, che un altro si dissetasse alla stessa fonte; tuttochè potesse essa satisfare al bisogno d'entrambi. Dall'invidia procedono altri vizi non pochi; questi sono i principali: l'invidioso fa ogni suo potere, a fine di sminuire la gloria altrui; or sia in occulto, o in palese; e dove gli venga ciò fatto, esulta; dove no, profondamente s'accuora, e vien concependo un odio mortale, contro chi altra colpa non ha, fuorchè quella d'essere fortunato. Perocchè, come le cose dilettevoli generano amore, così le spiacevoli, qual è all'invidioso il bene del prossimo, al lungo andare, partoriscono odio.

I beni celesti, e spirituali al tutto si diversificano dai terreni, e materiali. Perocchè, dove questi, per essere comunicati a molti, si sminuiscono, quelli s'accrescono. Ciò si vede aperto nella beatitudine, la quale non si scema punto, nè quanto all'obbietto, che è Dio, nè quanto al subbietto, che è l'uomo, o l'angelo, per quantunque s'accresca il numero dei beati. E di vero, nè Dio, il qual è sommamente semplice, e indivisibile, esser può mai diviso in parti; nè l'uomo, il quale apprende Dio, per un'azione sua propria, e incomunicabile, perde mai nulla, per avere in ciò dei compagni. Il medesimo s'avvera della virtù, la quale, per essere coltivata da molti, non si scema nei singoli, anzi s'aumenta, in quanto l'esempio dell'uno serve di stimolo all'altro, a procedere oltre, in questa splendida

via. Il medesimo ha luogo altresì nella scienza, sia ella sacra, o profana. Chè certo il precettore ammaestrando i discepoli non iscapita punto, in fatto di scienza; anzi guadagna, in quanto i suoi concetti, per questa operazione, gli si fanno più chiari, e più distinti. Tanta è l'eccellenza dei beni spirituali, e celesti, rispetto ai materiali, e terreni.

Il gran divario, che è dai beni terreni, ai celesti, si può conoscerlo, altresì dal modo diverso, onde gli uni, e gli altri sono stimati, e desiderati dagli uomini. I beni terreni sono tali, che l'uomo, quando non li ha, li stima, e li desidera; quando li ha, li disprezza; pognamo, ch'egli, a cagione del cattivo abito, vada tuttavia in traccia d'essi. Questa vicenda di stima, e di disprezzo, rispetto ai beni terreni, procede dall'essere essi inetti ad appagare il cuore umano, il quale, avendo, per così dire, una capacità infinita, non può essere appagato, se non da un bene, che sia infinito, o che serva all'acquisto d'esso. Però Cristo alla donna di Samaria, parlando dell'acqua nostrale, nella quale sono figurati i beni terreni, disse: che chi avesse bevuto di quell'acqua, in breve avrebbe sete di nuovo, cioè non sarebbe satisfatto. Per contrario i beni soprannaturali sono tali, che l'uomo, quando non li ha, non ne fa gran conto; quando li ha, li pregia altamente, e li ama. Questa vicenda di noncuranza, e d'amore, rispetto ai beni soprannaturali, procede dall'essere essi al tutto atti ad appagare il cuor nostro, come quelli, che consistono in certe partecipazioni del bene sommo, e a lui ci conducono. Però Cristo alla medesima donna di Samaria, parlando dell'acqua, ch'egli avea in suo potere, e per la quale erano significati i beni soprannaturali, disse: che chi avesse bevuto d'essa, non avrebbe sete in eterno. Con questa sentenza del divino maestro, manifestamente s'accorda quest'altra di lui medesimo: « beati quelli, ch'hanno fame, e sete della giustizia; perocch'eglino saranno satollati »; e quest'altra del salmista: « io sarò a

pieno saziato, quando ti vedrò svelatamente nella tua gloria »; e finalmente quest'altra dello stesso: « eglino saranno inebriati dell'abbondanza dei beni della tua casa ».

Se non che, nel capo ventesimoquarto dell'Ecclesiastico, occorre una sentenza, la quale, in vista, contraddice alle sentenze predette. Ivi il savio, cioè Gesù figliuolo di Sirach, fa parlare la Sapienza stessa, in questa forma: « chi si pasce di me avrà tuttavia fame, e chi di me s'abbevera, avrà tuttavia sete ». Or che è questo? Cristo dice che chi berrà dell'acqua sua viva, non avrà sete in eterno; e il Savio fa dire alla Sapienza, che chi di lei s'abbevera avrà tuttavia sete. In qual modo potranno elle accordarsi insieme queste due sentenze? I dottori della chiesa le accordano insieme assai di leggieri dicendo, ch'ivi Cristo a colui, che gusta i diletti celesti nega la sete dei terreni; laddove il Savio al medesimo concede una sete perenne, rispetto agli stessi celesti diletti. Però è manifesto, che, in questo particolare, la sentenza del Savio non è punto discorde da quella di Cristo. Vero è nonpertanto che Cristo altrove, di coloro che hanno fame, e sete della giustizia afferma, ch'eglino saranno satollati; laddove il Savio dei medesimi afferma, ch'eglino avranno tuttavia fame, e sete, rispetto al medesimo bene; chè tanto è, nel caso nostro, sapienza, quanto giustizia. Or come s'accordano elle insieme quella satollanza, e questa fame, e sete? Un tale accordo ha luogo per la natura stessa dei beni celesti, i quali sono sì fatti, che satollano ad un tempo, e mettono di sè fame, e sete. Ma una tal fame non ti debilita, anzi ti fortifica; una tal sete non ti tormenta, anzi ti diletta. Anche è da notare, che dei beni celesti è detto, ch'essi mettono di sè fame, e sete, per dinotare, che mai non vengono in fastidio. I beni terreni per quantunque dolci essi paiono da principio, in processo di tempo tornano insipidi, e noiosi; per contrario i celesti sono sempre ad

un modo dilettevoli, senza noia. I beati della vista di Dio avranno in perpetuo quel pieno appagamento, ch'ebbero allorchè prima lo videro. Perocch'essa avrà maisempre per loro una certa ineffabile novità. Per tal modo il desiderio della beatitudine sarà in essi di continuo appagato, senza che sia mai spento.

Il nostro poeta, avendo appreso dal suo maestro, come la ricchezza dei beati, la quale consiste nel possedimento di Dio, non si scemi, per comunicarsi a molti, vuol tuttavia da esso apprendere, come per la detta ragione, ella in ciascuno s'aumenti. A questo desiderio, Virgilio dà soddisfazione per le parole, onde si compone il secondo ternario dei terzetti soprascritti, le quali parole equivalgono a queste: il sommo Bene, che lassù regna, così volontieri viene a coloro, che l'amano, come viene, in vista, volentieri il raggio solare ad un corpo levigato, il quale si trova essere più atto a riceverlo, e a rifletterlo in altri corpi. (1) Il detto Bene ineffabile tanto altrui si comunica, quanto trova in lui di carità. Per la qual cosa, secondo che cresce questa, cresce altresì negli animi di quelli, che l'hanno, la virtù beatificante. Or quanti più beati tu immagini essere colassù, tanto maggior pascolo è pôrto alla carità, e tanto più ella arde in ciascuno di loro, i quali a guisa di specchi convenevolmente disposti, s'illuminano, e si scaldano a vicenda. Tal è la risposta di Virgilio a Dante, cioè di Dante a chiunque voglia sapere:

(1) Il nostro poeta afferma, *(Purg. c. 15.)* che il sommo Bene così corre ad amore, cioè all'anima amante, « Come a lucido corpo raggio viene ». Per la qual similitudine egli mostra di credere, che la luce abbia una cotal tendenza, verso certi corpi. Questa opinione potè essere stimata vera, finchè si credette che la luce emanasse dal sole, e dagli altri corpi lucenti. Ora i fisici comunemente insegnano ch'ella consista in un tremore, o increspamento dell'etere il quale dappertutto è diffuso. Nella qual seconda opinione, la luce non tende a verun corpo, sia egli levigato, o no. Dacchè l'attrazione può bene aver luogo tra due sustanze, non tra una sustanza, e il movimento d'un'altra.

« Com' esser puote, che un ben distributo
I più posseditor faccia più ricchi
Di sè, che se da pochi è posseduto ».

La detta risposta, tuttochè giusta, e profonda, ha nonpertanto mestieri d'alcuno schiarimento. Perocchè in essa si pone nei beati un incremento di beatitudine, il quale pare, che non possa aver luogo in conto alcuno. A fine di dissipare, intorno a questo punto, ogni ombra di dubbio, è da distinguere nei beati la beatitudine essenziale, da quella, che i teologi chiamano accidentale. La beatitudine essenziale non ammette incremento. Il che si può dimostrare con questo argomento di s. Tommaso: in ogni movimento, egli dice, *(1. p q. 62. a. 9.)* l'intenzione del movente mira ad un termine certo, al quale egli vuol condurre la cosa da sè mossa. Or la creatura ragionevole non può con le sue forze muoversi verso la beatitudine soprannaturale. Per la qual cosa, posto ch' ella sia stata levata a tanta altezza, alla detta beatitudine non potrà mai pervenire, se non vi sia mossa, e condotta da Dio stesso. Or qual è il termine al quale Dio riguarda in questo movimento della creatura ragionevole? Non altro, che vedere svelatamente lui medesimo in una determinata misura, essendo impossibile, che una mente creata mai giunga a comprenderlo; e come la beatitudine soprannaturale consiste nella visione di Dio, così nella detta misura di vederlo consiste il grado della beatitudine assegnato a ciascuno degli eletti, secondo il merito. Adunque è manifesto, che Dio muove ciascuno degli eletti alla beatitudine soprannaturale sì fattamente, che gli prefigge altresì il grado d'essa; ottenuto il quale, non è possibile, ch'egli mai salga ad un grado superiore.

La beatitudine accidentale non può essere ragionevolmente da veruno recata in dubbio. Cristo in s. Luca al capo decimoquinto afferma, che gli angeli in cielo, e per

conseguente anche gli altri beati, più godono per un peccatore, che viene a penitenza, che non per novantanove giusti, i quali non hanno bisogno di penitenza. Un tal gaudio degli angeli, e degli altri beati non può appartenere alla beatitudine essenziale. Perocch'esso sopravviene a quelli, che già sono beati della vista di Dio, e si rinnova, a quando a quando. Adunque è necessario, ch'esso appartenga alla beatitudine accidentale. Oltre a ciò i beati sono tutti stretti insieme con vincolo di perfetta amicizia, la quale dee senza dubbio tornar loro sommamente dilettevole. E di vero, se tanto diletta l'amicizia quaggiù, dove gli amici sono tanto imperfetti, e tanto incostanti, può di leggieri ognuno far ragione, quanto debba ella dilettare lassù, dove gli amici sono abbondevolmente forniti di tutte le doti, sì fisiche, e sì morali, che sono atte a conciliare amore. Ondechè non è possibile, ch'ivi l'uno mai rompa fede all'altro. Or il diletto dell'amicizia, onde sono, per così dire, inondati que'santi petti, non può appartenere alla beatitudine essenziale. Infatti, se fosse nel mondo sola un'anima ragionevole, la quale avesse la sorte di veder Dio svelatamente, ella per fermo sarebbe a pieno beata, tuttochè priva del detto diletto. Però è forza, ch'esso appartenga alla beatitudine accidentale. Ora conosciamo a quale delle due predette beatitudini debba essere ascritto l'incremento di beatitudine, al quale accenna il nostro poeta nei versi soprascritti. Esso non può essere ascritto alla beatitudine essenziale, la quale non può crescere. Adunque è mestieri ascriverlo a quella, che i teologi appellano accidentale. Quindi si vede, come nei detti versi, ogni cosa sia piana, e al tutto conforme alla sana teologia.

Digitized by Google

MASSIMA UNDECIMA

AMOR DI DIO, E DEL PROSSIMO.

« Lo Ben, che fa contenta questa corte,
Alfa, ed omega è di quanta scrittura
Mi legge Amore o lievemente, o forte.
. . . . . .
. . . . . Per filosofici argomenti,
E per autorità, che quinci scende
Cotale amor convien, che 'n me s' imprenti.
. . . . . .
. . . . . Tutti quei morsi
Che posson far lo cuor volgere a Dio,
Alla mia caritate son concorsi;
Chè l'essere del mondo, e l'esser mio,
La morte, ch'el sostenne, perch'io viva,
E quel, che spera ogni fedel, com'io,
Con la predetta conoscenza viva,
Tratto m'hanno dèl mar dell'amor torto,
E del diritto m'han posto alla riva.
Le frondi, onde s'infronda tutto l'orto
Dell'ortolano eterno, am'io cotanto,
Quanto da lui, a lor di bene è pôrto ».
Par. c. 26.

Questi tre luoghi sono tre risposte di Dante a s. Giovanni, che lo esamina su l'amor di Dio, come s. Pietro lo esaminò su la fede, e s. Giacomo su la speranza. Ora l'amor nostro, rispetto a Dio è di due maniere; uno necessario, che procede da impulso di natura; un altro li-

bero, che procede da elezione di volontà. Le dette risposte riguardano all'amor di Dio libero. Quanto a quello, ch'è necessario, esso si riduce all'appetito naturale del bene in generale. Un tale appetito, con esso il suo traviare dal bene perfetto, Dante ce lo descrive assai leggiadramente nel canto decimosesto del suo Purgatorio in questa forma:

« Esce di mano a lui, che la vagheggia,
Prima che sia, a guisa di fanciulla,
Che piangendo, e ridendo pargoleggia,
L'anima semplicetta, che sa nulla;
Salvo che mossa da lieto Fattore,
Volentier torna a ciò, che la trastulla.
Di picciol bene in pria sente sapore;
Quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,
Se guida, o fren non torce il suo amore ».

Qui Dante tocca i primi passi dell'anima nostra nel cammin della vita. Ella esce di mano a Dio, che prima di crearla, la conosce, e la vagheggia nell'idea esemplare, che ha di lei, come di tutte le altre cose. Simile a fanciulla di fresco nata, ella s'attrista, e s'allegra per cagioni da nulla; non ha sperienza di cosa veruna, se non che seguitando l'impulso, che il suo Fattore le diede, per tirarla a sè, di tratto s'appiglia a ciò, che le piace. Da prima assaggia il bene finito, e tanto se ne diletta, che scioccamente avvisandosi esser esso sufficente a farla felice, cupidamente lo cerca dove che sia; se già una saggia guida non la freni, e non la regga volgendola dal bene finito all'infinito.

Rispetto all'amor di Dio volontario, s. Giovanni dimanda al poeta nostro in primo luogo, dove s'appunti l'anima sua, cioè in qual obbietto si terminino, e si posino i suoi desiderii; che è un dimandargli, s'egli davvero ami Dio.

A questa dimanda Dante soddisfa con la prima delle tre soprascritte risposte dicendo: che Dio, che fa beati i celesti comprensori, eragli alfa, ed omega di quanta scrittura Amore gli venia leggendo in voce, or rimessa, or gagliarda. Qui la scrittura non è la sacra bibbia, come hanno creduto alquanti spositori della Divina Commedia. Perocchè, in tal caso, la risposta del poeta sarebbe di questo tenore: Dio essere principio, e fine di tutti i luoghi, nei quali la sacra scrittura tratta dell'amore, ed insegna a ben amare. La qual risposta non s'accorderebbe in conto alcuno con la domanda. S. Giovanni ha dimandato a Dante, qual sia l'obbietto supremo del suo amore, non quali siano gli ammaestramenti della sacra scrittura su l'amor di Dio. Adunque è da dire, che il poeta, durando nella metafora delle lettere alfa, ed omega, chiami scrittura, e lettura d'Amore gl'impulsi, e i movimenti amorosi dell'anima sua; e voglia significare, che ogni suo amore muove da Dio, e in lui si termina, e s'acqueta, siccome in ultimo fine delle creature ragionevoli. Per tal modo la sua risposta quadra a capello con la domanda fattagli dal santo apostolo.

S. Giovanni soddisfatto di questa prima risposta sottopone il poeta nostro ad un esame più stretto, dimandandogli, in secondo luogo, chi abbia dirizzato il suo amore a sì alto bersaglio. Al che Dante risponde: sè essere stato condotto ad amar Dio, sopra ogni altra cosa, per le ragioni dei filosofi, e per l'autorità della divina parola; la quale autorità, soggiunge egli, scende di qui, cioè dal cielo, dov'egli allora, in visione, si stava, viaggiando in compagnia di Beatrice. Or questo è l'argomento, che il poeta nostro trae fuori dalla sana filosofia, a fine di dimostrare, che l'uomo dee a Dio serbare il supremo de' suoi amori. Il bene, egli dice, sì tosto, che l'intelletto nostro lo apprende sotto il concetto di bene, accende nella volontà nostra amore tanto più grande, quanto esso bene ha in sè più di bontà. Or Dio vince, senza fine, di bontà

qualunque altro bene da lui distinto. Perocchè questo non è altro, che un raggio di lui, sole divino. Adunque è forza, che l'anima nostra si muova, amando, verso Dio, più che verso qualsivoglia altra cosa; sì veramente, che noi comprendiamo il vero, nel quale è fondata questa dimostrazione. Or questo è il vero, che le serve di fondamento: essere Dio il massimo de' beni. La qual proposizione afferma due cose, ciò sono, che Dio è un bene; ch'egli è il massimo de' beni. Quanto alla prima, ella si prova con s. Tommaso, per lo concetto stesso di bene, in questa forma: bene è ciò, che tutte cose desiderano. Or tutte cose, ciascuna al modo suo, desiderano di farsi simili a Dio, quanto comporta la loro natura. E di vero esse tutte naturalmente aspirano ad esser perfette. Or, essendo esse altrettanti effetti della divina potenza, il loro perfezionamento dimora nell' essere al possibile somiglianti a Dio. Chè la perfezione dell' effetto sta nel somigliare alla sua cagione. Come dunque le cose tutte tendono naturalmente ad imitar Dio, a tutta ragione si dice, ch'egli è da esse desiderato, ed ha però ragione di bene. Quanto all'essere Dio il massimo de' beni, è da notare col lodato dottore, ch'egli si chiama tale, non per una comparazione, che si faccia della bontà divina, e di quella delle creature; chè l'infinito non può col finito essere comparato in conto alcuno; ma perch'egli, essendo cagione suprema di tutti gli altri esseri, in sè comprende eminentemente tutte le loro perfezioni. E di vero ogni cagione ha in sè le perfezioni dell' effetto suo, con questo divario, che s'ella è d'una medesima natura con lui, le ha tali, quali sono in lui; ma s'ella, per nobiltà di natura gli entra innanzi, le ha in un modo più eccellente. Ora è fuor di dubbio, che Dio, per nobiltà di natura, vince infinitamente, qualsivoglia altro essere, per quantunque perfetto. Adunque è forza, che in lui siano in un modo al tutto sopraeminente le perfezioni di quante sono, o possono essere al mondo

cose. In questo senso noi affermiamo, ch'egli è il massimo dei beni.

Questo medesimo vero, dopo averlo dimostrato con gli argomenti della ragione, Dante si studia di confermarlo con l'autorità della divina parola, recando in mezzo un luogo del capo trentesimo terzo dell'Esodo, dove Dio parlando a Mosè « io, dice, ti mostrerò ogni bene ». Il nostro poeta afferma, che qui Dio favella di sè medesimo. Ondechè l'argomento suo è di questo tenore: Dio, volendo dire a Mosè, che gli mostrerà sè stesso, dice, che gli mostrerà ogni bene, ogni valore. Adunque Dio è ogni bene, cioè il massimo de' beni. Che Dio, nel detto luogo dell'Esodo, favelli di sè medesimo, e prometta a Mosè la visione intuitiva della sua essenza, è dottrina di parecchi teologi di gran nome; i quali, per conseguente anco insegnano, che Mosè, essendo tuttavia mortale, vide in fatto con gli occhi dell'anima, senza alcun velo la divina essenza. Secondo una tal dottrina, l'argomento del nostro poeta è validissimo. Per contrario altri, in maggior numero, mantengono, che Dio, nell'allegato luogo dell'Esodo, non altro prometta di mostrare a Mosè, fuorchè un raggio passeggero della sua gloria esteriore; e per conseguente insegnano, che Mosè, mentre visse, non ebbe mai la visione aperta della divina essenza. A questa opinione fa scudo s. Giovanni, il quale nel primo capo del suo evangelio, a fine di mostrare, che la legge cristiana, per santità, e chiarezza, entra innanzi di gran lunga alla mosaica, afferma: che nessuno ha giammai veduto Dio, tranne Cristo, figliuolo suo unigenito, che dimora nel seno del Padre, e ce ne rivelò gli arcani, nascosti ad ogni altro. Per le quali parole par manifesto, che il santo evangelista nieghi la visione aperta di Dio al legislatore stesso degli ebrei. Nel resto innumerevoli sono nelle sacre carte i luoghi, dai quali si raccoglie, che Dio è il massimo de' beni. E di vero, noi abbiamo veduto, che Dio è tale, in quanto da lui, come da ca-

gione universale, procedono tutte, quante sono, le perfezioni, onde forniti sono gli esseri da lui diversi. Ora le sacre carte, innanzi ad ogni altro vero, ci attestano, che Dio ha tratto del nulla il cielo, e la terra.

Il nostro poeta ragionando con s. Giovanni, sopra l'esser Dio il massimo de' beni, un tal principio, dice, me lo confermi tu ancora

« . . . . . incominciando
L'alto preconio, che grida l'arcano
Di qui laggiù, sovra ad ogni altro bando. »

Che è quanto dire: me lo confermi tu ancora nel primo capo del tuo evangelio, che manifesta alla terra il grande arcano del cielo più apertamente, che non fanno gli altri tre evangelii. Or qual è questo grande arcano, che fu agli uomini rivelato massimamente da s. Giovanni, e serve in particolar modo a mostrare, che Dio è il massimo de' beni? Alcuni spositori della divina Commedia affermano, questo alto arcano essere la generazione eterna del Verbo. A noi pare, che una tale opinione non sia da seguire. Perocchè, quantunque sia vero, che la detta generazione sia stata da s. Giovanni annunziata più chiaramente, che non dagli altri evangelisti, nonpertanto ella ci dimostra anzi la pluralità delle divine persone, che la bontà infinita di Dio. Altri vogliono, che il detto arcano sia la creazione dell' universo eseguita per lo Verbo divino, secondo che attesta il medesimo s. Giovanni. Da questa opinione altresì noi ci dipartiamo. Perocchè la creazione dell' universo si può conoscerla per solo il lume del natural discorso. Ch'ella sia stata eseguita per lo Verbo, ciò come abbiamo detto della generazione eterna del Verbo, da sè non serve alla manifestazione della bontà divina. Noi pensiamo con Benvenuto da Imola, che l'arcano gridato dall' evangelio di s. Giovanni, sopra gli altri tre evangelii, e al tutto acconcio a farci vedere, che Dio è il massimo de' beni, sia l'incar-

nazione. E di vero nessun altro evangelista ci annuncia un tal mistero, tanto distintamente, quanto s. Giovanni. Per fermo esso ci è annunciato eziandio dagli altri evangelisti; tra i quali s. Luca, nel primo capo del suo vangelo, fa parlare l'arcangelo Gabriele alla vergine di Nazaret in questa forma: « ecco tu concipirai nell' utero e partorirai un figliuolo, e lo nominerai Gesù. Egli sarà grande, e sarà chiamato figliuolo dell' Altissimo. » Per queste parole ci fa intendere l' incarnazione del Verbo. Dacchè ci si dice, che il figliuolo d' una donna sarà nominato, cioè sarà in fatto figliuolo di Dio. Nonpertanto qui la cosa non è tanto aperta, quanto nel capo primo di s. Giovanni, il quale, dopo avere attestato, che il Verbo fu sempre appo Dio, soggiunge ch' esso s' incarnò, ed abitò tra noi, e che noi abbiamo veduto la gloria di lui; gloria tale, quale s' addice all' Unigenito del Padre, pieno di grazia, e di verità. Che poi l' incarnazione del Verbo valga soprattutto a farci aperta la bontà infinita di Dio, ciò si rende manifesto dall' essere ella un effetto stupendissimo del grande amore, ch' egli ha per l' uomo, secondo che notò s. Giovanni medesimo, nel capo terzo, con queste memorande parole: « Iddio tanto amò il mondo, che si condusse a dare il figliuolo suo unigenito, acciocchè chiunque crede in lui non perisca, anzi abbia eterna vita. »

Infine s. Giovanni vuol sapere dal nostro poeta i motivi, onde fu spinto a rivolgere l' amor suo dalle creature al Creatore. Questi motivi Dante li riduce a quattro principali; ciò sono la creazione dell' universo, l' essere suo proprio, la morte da Cristo sostenuta, a fine di ottenergli la vita eterna, l' obbietto ultimo della sua speranza. Dei quali motivi i due primi appartengono all' ordine naturale, gli altri due al soprannaturale. Di cotali incitamenti della carità gli ascetici ragionano di proposito, e molto a lungo. Noi di ciascuno d' essi toccheremo soltanto quello, che può servire, a fare intendere la terza risposta data dal poeta

nostro al santo apostolo, che lo tentava, intorno alla terza delle virtù teologiche.

La creazione dell'universo ci muove ad amar Dio. Perocch'ella consiste in un certo diffondimento esteriore della bontà divina. Il bene tende a diffondere sè medesimo fuori di sè. Quindi è, che l'essere increato, ed eterno creò nel tempo quest'universo. Dal bene non può procedere altro, che il bene. Quindi è, ch'esso universo è buono, sì nelle parti, ond'è composto, sì principalmente nel tutto. Onde veggiamo, che il Creatore, della luce da sè prodotta, dice, ch'ella è buona; il medesimo egli dice della separazione dell'acque, e dell'asciutto, e della separazione altresì della luce, e delle tenebre; il medesimo della produzione delle piante, e di quella degli animali; ma dell'aggregato di tutte le cose, legate insieme con sì bell'ordine, afferma, ch'esso è molto buono. Tal è l'universo, e però ci manifesta la divina bontà, dalla quale ebbe l'essere, e ci spinge ad amarla. Questo motivo d'amar Dio, che si trae dalla creazione dell'universo, acquista gran forza, chi consideri, ch'egli lo fece in servigio dell'uomo. Però noi troviamo in esso, in tanta abbondanza, non pure di che sustentare la vita, ma eziandio di che ricrearla. Vero è, che, secondo l'intendimento del Creatore, noi non dobbiamo troppo tenacemente aderire a queste cose caduche, ma servircene di scala, per salire a lui; e fare ragione, che se tanto grandi sono i beni di quaggiù, i quali servono ad alleggerire le fatiche, che veniamo tollerando nell'adempire i nostri doveri, forza è, che siano incomparabilmente maggiori quelli di lassù, i quali serviranno a rimunerarle.

Tra i motivi d'amar Dio, Dante, con gran senno, annovera in secondo luogo il benefizio dell'essere proprio di ciascuno. Per verità chi consideri, ch'egli, non gran tempo innanzi, non era, ed ora è per solo effetto del benefico volere di Dio, non è possibile, che non si senta gagliardamente spinto ad amarlo. Iddio fù che nell'utero materno ci plasmò il corpo, e, tratto dal nulla l'animo,

Digitized by Google

gli strinse insieme in una sola persona. Egli fornì il corpo di cinque ordigni costrutti con arte finissima, pei quali l'animo sente le cose esteriori. Egli diede all'animo la facoltà di conoscere il vero, e quella d'amare il bene, per le quali l'uomo entra innanzi di gran lunga a qualsivoglia altro animale, e al tutto se ne diversifica. I quali doni, Iddio non pur ce li diede, ma ce li mantiene altresì per modo, che, s'egli punto ritraesse la sua mano, noi di tratto li perderemmo, e cadremmo nel pristino abisso. Però con giustezza si dice, che Dio conservandoci, ci crea di continuo; essendo che, a mantenerci l'essere, si richiede tanto di forza, quanto se ne richiede a darcelo. Aggiungete, che noi, senza l'aiuto divino, non possiamo darci verun movimento, nè operare in conto alcuno. Ondechè, se Dio restasse di prestarci il suo concorso, i sensi del corpo, e le potenze dell'animo ci tornerebbero al tutto inutili. Questi benefizii, e troppi altri, che sono compresi nel benefizio dell'essere proprio di ciascuno, ci mostrano aperto, con quanta ragione il nostro poeta lo numeri tra gl'incitamenti precipui, onde siamo incessantemente stimolati ad amar Dio.

Fra i motivi d'amar Dio, Dante pone in terzo luogo la morte da Cristo, figliuol suo, sostenuta, per la salute nostra. All'amore si vuol rendere amore. Ora la morte di Cristo è un effetto dell'immenso amor suo, verso noi. Dacchè, secondo ch'egli medesimo afferma presso s. Giovanni (*15. 13.*) non è amore più grande di quello, pel quale altri mette la vita sua, per gli suoi amici. Anzi pare, che Cristo, nell'amarci, abbia oltrepassato eziandio questo segno. Perocch'egli diede la vita sua per noi, mentre noi tuttavia eravamo suoi nemici, cioè peccatori. Nel che, per avviso di s. Paolo, risplende massimamente, e sfavilla la carità divina, rispetto agli uomini. Anche è da notare, che Cristo morì, non pure per tutti in generale, ma e per ciascuno in particolare; in quanto egli morendo a ciascuno distintamente pensava, e per ciascu-

no al Padre offeriva sè stesso in sacrifizio. Ondechè il lodato dottor delle genti *(Galat. 2.)* « egli, dice, amò me, e diede sè stesso per me. » E certo un tal sacrifizio fu, da sè, valevolissimo a riconciliarci a Dio, sì perchè ci liberò dal peccato, pel quale eravamo noi fatti a Dio nemici, sì perch'esso gli tornò sommamente accetto, a cagione della persona, che l'offeriva. Onde, come un uomo adirato rimette al nemico suo ogni offesa, per le preghiere, e pei caldi uffizi d'alcuno a sè caro, così Dio per la morte del suo Figliuolo si placò con la stirpe umana, e le ridonò la sua grazia.

Infine tra gl'incitamenti della carità, Dante colloca il bene, al quale aspira la speranza cristiana. Or in che dimora egli un tal bene? Egli dimora nel veder Dio, senza alcun velo, e contemplarne la bellezza infinita, quant'è lunga la durata dell'eternità. A voler ciò comprendere, è da considerare, che l'uomo essendo stato da Dio, per gran favore, innalzato all'ordine soprannaturale, non può essere beato d'altro bene, fuorchè di Dio stesso apertamente veduto. Vero è ch'egli per sua colpa decadde da tanta altezza. Ma Dio lo ripose nel pristino stato, per opera del Figliuol suo fatt'uomo. E come, a poter conseguire la detta beatitudine, sono al tutto richiesti gli aiuti soprannaturali, la nostra speranza aspira altresì all'acquisto di questi. Tal è il bene sperato dal vero cristiano. Onde a ragione s. Paolo ci fa fede, che Dio, a quelli, che l'amano, ha preparato cose, che mai non furono da mortal occhio vedute, nè da mortal orecchio ascoltate, nè mai salirono in cuore d'uomo veruno; e Dio stesso ad Abramo « io, disse, *(Gen. 15.)* sarò tuo scudo, e tua mercede oltremodo grande. » Ognun vede, come la considerazione d'un tanto bene gagliardamente ci stimoli ad amar Dio, sì perch'egli ce lo propone qual mercede di questo stesso amore, sì principalmente perchè ce l'offre, per un effetto di sua immensa bontà.

Digitized by Google

La carità, per la quale amiamo Dio, fa che amiamo ad un tempo i nostri simili. Però Dante, dopo aver pienamente satisfatto a s. Giovanni, rispetto all'amor suo verso Dio, aggiunse, ch'egli altresì amava le frondi, onde frondeggia l'orto del celeste ortolano; ciò sono i prossimi. L'atto, onde amiamo Dio, e quello onde amiamo il nostro prossimo, quando siamo condotti ad amarlo dalla carità cristiana, procedono entrambi da un medesimo abito. Perocch'essi appartengono ad una medesima specie. E di vero l'atto volontario, secondo che insegnano i morali filosofi, ha la sua forma dall'obbietto, al quale tende. Or i detti atti tendono ambedue ad un medesimo obbietto. A voler ciò intendere, è da por mente, che noi, quando amiamo il prossimo per carità cristiana, lo amiamo, non in riguardo di lui medesimo, ma in riguardo di Dio. In tal guisa lo amiamo, quando lo amiamo, perchè è creatura di Dio; perch'è fatto ad immagine, e similitudine di lui; e soprattutto perchè un giorno sarà, se il voglia, in cielo con noi partecipe d'una medesima beatitudine. Di che si vede, che nella cristiana carità, il motivo dell'amare il prossimo non è altro, che Dio. Or questo è altresì il motivo dell'amar Dio; essendo che la perfetta carità ci muove ad amarlo, non per alcun altro bene da lui distinto, ma per sè stesso. Come dunque l'atto onde amiamo Dio, e quello onde amiamo il prossimo sono sostenuti, e quasi come informati da un medesimo motivo, forza è, che ambedue procedano da un medesimo abito. Per tal modo la carità di Dio non è altra da quella del prossimo, e noi non possiamo cristianamente amar l'uno, senza l'altro.

La carità dee essere ordinata. Però Dante amava i suoi simili inegualmente, secondo la misura del bene a loro da Dio compartito. Furono alcuni, i quali distinguendo nella carità fraterna l'affetto interiore, dall'effetto esteriore, insegnarono: dover l'uomo, quanto all'affetto, amare tutti, quanti sono, i suoi simili per ugual modo, non però quanto all'effetto, essendo conveniente, ch'egli sia più benefico

inverso agli uni, che non inverso agli altri. Una tal dottrina è manifestamente falsa. E di vero, se l'uomo dovesse amare tutti i suoi simili ugualmente, il peccato dell'offenderli, quando fosse uguale l'offesa, sarebbe, in ogni caso, ugualmente grande. Or questo è falso; dacchè più si pecca offendendo tal uno, che non si pecca offendendo tal altro, eziandio che l'offesa sia in ambo i casi al tutto uguale. Per tal modo più pecca chi maledice al proprio padre, che non fa chi maledice ad uno stranio. Oltre a ciò, come notò s. Tommaso, *(2. 2. q. 26. a. 6.)* l'affetto di carità, il quale dimora in una certa inclinazione dell'animo nostro, procedente dalla grazia, non è per fermo meno ordinato dell'appetito naturale, il quale dimora in una inclinazione della natura; essendo che queste inclinazioni procedono entrambe dalla divina sapienza. Ora è cosa certa, che noi siamo dal naturale appetito maggiormente spinti ad amare certuni, che non certi altri. Il quale impulso si trova essere proporzionato al debito della beneficenza, il quale più ci stringe, rispetto a quelli, che non rispetto a questi. Adunque è fuor di dubbio, che anche la carità ci dee muovere più o men gagliardamente ad amare i nostri simili, conforme all'ordine a lei conveniente. Infine è da considerare, che la fraterna carità procede ad un tempo da Dio, e dall'uomo, che ama; da Dio, come da cagione finale, dall'uomo, che ama, come da cagione efficiente. Ondechè i prossimi si vogliono amare, secondo la relazione più o meno stretta, la quale hanno con l'uno, o con l'altro dei due detti principii. Per tal modo più si vuole amare chi più a Dio s'avvicina, cioè l'uomo pio, che non chi da lui si dilunga, cioè l'empio; e similmente più dobbiamo amare chi più a noi s'attiene per alcun vincolo di parentela, o di cittadinanza, che non uno straniero, col quale non altro di comune abbiamo, fuorchè la natura umana.

MASSIMA DUODECIMA

DEL VOTO — QUANTO FEDELMENTE SI DEBBA ADEMPIRLO.

« Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel, ch' ei più apprezza,
Fu della volontà. la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte, e sole furo, e son dotate.
Or ti parrà, se tu quinci argomenti,
L'alto valor del voto, s'è sì fatto,
Che Dio consenta, quando tu consenti;
Chè nel fermar tra Dio, e l'uomo il patto,
Vittima fassi di questo tesoro,
Tal, qual io dico, e fassi col suo atto.
Dunque che render puossi per ristoro?
Se credi bene usar quel, ch' hai offerto,
Di mal tolletto vuoi far buon lavoro.
. . . . . .
Non prendano i mortali il voto a ciancia;
Siate fedeli, ed a ciò far non bieci,
Come fu Jefte alla sua prima mancia;
Cui più si convenia dicer: mal feci,
Che, servando, far peggio; e così stolto
Ritrovar puoi lo gran duca de' greci;
Onde pianse Ifigènia il suo bel volto,
E fe' pianger di sè, e i folli, e i savi,
Ch' udir parlar di così fatto côlto. »
Par. c. 5.

Dante entra assai volentieri nelle questioni teologiche. Vero è, che le tratta con tanta perizia, e le fiorisce di sì bella poesia, che tornano gradevoli al teologo ad un tem-

po, e al letterato. Essendo egli venuto con Beatrice nella spera più tarda, cioè, secondo il sistema di Tolommeo, in quella della luna, ed avendo inteso, che ivi dimoravano le anime delle vergini sorelle, alle quali, loro malgrado, era stata tolta

« Di capo l'ombra delle sacre bende; »

coglie quindi opportunità di chiedere alla sua celeste guida, se possa l'uomo soddisfare ai voti negletti, con altri beni, i quali nella bilancia della divina giustizia, non si trovino essere manchevoli. Alla quale domanda, volendo ella rispondere pienamente, gli dimostra qual sia la natura del voto; quanta ne sia l'eccellenza, l'obbligazione, la podestà di sciogliere; e come non si debba farlo inconsideratamente, nè imitare in ciò Jefte, ed Agamennone.

Il voto non è altro, che una promessa volontaria; che l'uomo fa a Dio, di cosa, che sia per tornargli singolarmente accetta. La promessa non si vuol confonderla col proponimento. Questo non partorisce obbligazione; laddove quella, quando sia accettata, stringe chi la fa, a mantenerla. La promessa, che l'uomo fa all'uomo, è di necessità, espressa con parole, o con altro segno equivalente. Dacchè l'uomo, di ciò, che appartiene agli altri uomini, non vede, se non quello, che apparisce al di fuori. Ma, come Dio ci vede il cuore, noi possiamo a lui promettere, quanto vogliamo, eziandio senza l'uso dei segni, i quali servono a manifestare il pensiero. Nonpertanto allorchè facciamo alcuna promessa a Dio, a vie maggiormente eccitare la divozion nostra, noi comunemente adoperiamo altresì le parole. Oltre a ciò noi vogliamo ancora, nel detto caso, avere presenti, e quasi come testimoni, i nostri superiori, ed amici, acciocchè siamo rattenuti dal rompere il voto, non pure dal timore di Dio, ma e dalla reverenza degli uomini. Nel voto noi promettiamo a Dio ciò, ch'è per tornargli singolarmente accetto. Or egli negli uomini ama soprattutto la fuga del vizio, la pratica della virtù. Adun-

que soli gli atti virtuosi esser possono materia del voto. Oltre a ciò si vuole avvertire, che il voto, essendo una promessa, al tutto libera, dee principalmente cadere sopra quegli atti di virtù, i quali non soggiacciono a veruna necessità. Tali sono gli atti non comandati da legge alcuna, i quali si chiamano di supererogazione, come quelli, che non sono richiesti al conseguimento della salute. Materia propria del voto sono questi atti non comandati; pogniamo, che in qualche incontro, possa essere altresì alcuno di quelli, che sendo comandati, non si possono tralasciare senza peccato.

Il voto è atto di sommo pregio. Ciò col poeta nostro si dimostra dall'esser esso un sacrifizio totale, o parziale del nostro libero volere. La qual dote, tra i doni naturali da Dio fatti alle creature intelligenti, è il più grande, e il più conforme alla divina bontà. Il libero volere è una facoltà dell'animo nostro, la quale ha dell'infinito. Si può ad un uomo incatenare il corpo, si può troncarglielo a membro, a membro, bruciarglielo a fuoco lento; ma non si può costringerlo a volere ciò, che non vuole. Pel libero volere l'uomo ha la signoria degli atti suoi, e delle passioni altresì, in quanto sta in sua mano dare loro il consenso, o dinegarglielo. Per esso egli è fatto capevole di bontà morale. Senza esso, nessuno degli atti suoi sarebbe virtuoso, nessuno lodevole, e meritevole di rimunerazione. Vero è, che l'uomo per esso è fatto altresì capevole di vizio. Ma questo difetto non appartiene alla natura propria del libero volere. Iddio è liberissimo ad un tempo, e impeccabile. Il detto difetto procede dall'essere l'uomo da sè imperfetto, e però labile. Anche l'intelletto, nell'uomo, può pigliare il falso pel vero. Ma, come l'esser fallibile non scema punto il valore dell'intelletto, così l'esser peccabile nulla toglie all'eccellenza propria del libero volere. L'alto valore del voto si pare altresì per questo, ch'egli è un atto di religione, come quello, che dimora in una promessa, che l'uomo fa a Dio, con inten-

Digitized by Google

dimento d'onorarlo. Nel voto talora si promette a Dio un atto di religione, qual è, a cagion d'esempio, l'edificazione d'un tempio. In questo caso il voto è atto di religione, sì per sè medesimo, sì per la materia sopra cui cade. Talora si promette a Dio un atto d'alcun'altra virtù, qual è il servigio dei malati, il quale appartiene alla carità fraterna. In questo caso il voto è atto di religione per sè medesimo, non rispetto a ciò, che gli serve di materia. Nonpertanto, come gli atti delle altre virtù, promessi a Dio per voto, sono imperati dalla virtù della religione, e da lei diretti all'ossequio di Dio, forza è, ch'essi partecipino all'eccellenza della virtù imperante, e ne vestano, per così dire, la natura.

L'obbligazione del voto è manifesta, e strettissima. Il voto dimora in una promessa; or la promessa stringe colui, che la fa, a mantenerla. Chi promette alcuna cosa ad un altro, gli dà il diritto d'averla a suo tempo. Adunque se ricusa di dargliela, gli fa torto. Il che è vietato dalla natural legge di giustizia. Vero è che l'uomo talora non è tenuto di mantener la promessa da sè fatta. Ma ciò non procede dalla natura della promessa stessa, sì dalla natura della cosa promessa, o dalle circostanze. Chi promette di fare alcun'azione ingiusta, o illecita comechessia, mal fa promettendo, e peggio farebbe recando la promessa ad effetto. Chi non mantiene una promessa, che gli s'è fatta, impossibile a mantenere, non è perfido, nè infedele. Or se l'obbligazione è certa, rispetto alla promessa, che l'uomo fa all'uomo, quanto più fia ella certa, rispetto a quella, ch'egli fa a Dio, supremo signore di tutte le cose, e perenne benefattore di tutti gli uomini? Avendo Iddio la piena signoria di tutte le cose, e di noi medesimi, noi dovremmo del continuo attendere a servirlo, e ad onorarlo, eziandio che non glielo avessimo promesso, quanto più dopo averglielo promesso. Se dobbiamo tener fede anche a coloro, che mai non ci fecero alcun benefizio, quanto più a Dio, che mai non resta di beneficarci.

Digitized by Google

Dall'essere il voto sommamente pregevole, Dante, in persona di Beatrice, conchiude, ch'esso non ammette compenso. Ondechè, secondo lui, chi s'avvisa di poter bene usare quello, che ha già offerto a Dio in sacrifizio, è simile a colui, che vuol fare una buona opera, a cagion d'esempio una limosina, di roba mal tolta, cioè rubata. Ma come ad una tal conclusione pare, che contraddica la pratica della chiesa, la quale, nel voto, a quando a quando dispensa, egli si studia d'accordare l'una cosa con l'altra, in questa forma: nel voto, egli dice, concorrono due cose, ciò sono la promessa, la quale dimora in un patto dell'uomo con Dio, e la cosa promessa. La promessa stessa mai non s'estingue, se non coll'adempirla; e di lei si parla, allorchè si dice, che il voto non ha compenso. Però gli ebrei, comechè fosse loro concesso di permutare talvolta una offerta con un'altra, doveano nonpertanto offerire. La cosa promessa, la quale serve al voto di materia, alcuna volta è tale, che si può cangiarla in un'altra, senza colpa. Ma nessuno può lecitamente tramutare il carico, che s'impose, senza l'intervento delle somme chiavi. Oltre a ciò vana si dee stimare ogni permutanza, se la cosa lasciata non è contenuta nella cosa assunta, come il quattro nel sei. Quindi è, che quando la cosa promessa per valore prepondera ad ogni altra, non ha luogo alcuna dispensazione. Tal è la dottrina del poeta nostro, intorno alla dispensazione del voto. Dante in questo luogo parla primamente della dispensazione del voto in generale, ed insegna, che la chiesa può bene mutare al voto la materia con altra materia migliore, ma non iscioglierlo. Appresso egli favella del voto solenne di continenza, accennando con la metafora della bilancia, a questa sentenza dell'Ecclesiastico *(c. 26.)* « nessuna cosa è tanto pregevole, che preponderi all'anima continente; » e però insegna, che nessuna autorità può sciogliere, nè commutare il voto solenne di continenza. Queste sono, su questo punto, le sue parole:

Digitized by Google

« Però qualunque cosa tanto pesa
Per suo valor, che tragga ogni bilancia,
Soddisfar non si può con altra spesa. »

In ambedue i detti insegnamenti, Dante pende nel rigido; e nel primo egli ancor si diparte da s. Tommaso, il quale della dispensazione del voto in generale ragiona in questa forma: *(2. 2. q. 88. a. 10.)* « la dispensazione del voto è simile a quella della legge. Perocchè la legge si stanzia con riguardo a quello, che il più delle volte è buono. Ma, come avviene, che l'osservanza d'un tal comandamento, in qualche caso, non torna buona, nè utile, fu necessario, che nel detto caso vi fosse alcuno, che con la debita autorità determinasse, la legge in tali circostanze non essere da osservare; e in ciò propriamente dimora la dispensazione della legge. Perocch'essa non è altro, che una saggia distribuzione, o applicazione del precetto, comune, rispetto a coloro, che vi sono suggetti. Per tal modo si dice, che alcuno dispensa il cibo alla famiglia. Similmente chi fa voto pone, per così dire, a sè medesimo una legge obbligandosi ad alcun'azione, la quale il più delle volte è buona. Nonpertanto incontra talora, ch'essa, a cagione delle circostanze mutate, sia divenuta mala, o inutile, o impeditiva di bene maggiore, cioè tale, che non possa essere materia di voto. Adunque è necessario, che alcuno autorevolmente pronunci, il voto in tal caso non doversi adempire. E dove si pronunci assolutamente, il voto non essere da osservare, sarà dispensazione; se poi si prescriva, che in luogo di quello, che doveasi fare, si faccia altra cosa, sarà commutazione. Ondechè nel voto più è dispensare, che commutare. Nonpertanto la chiesa può far l'uno, e l'altro. » Da questo luogo di s. Tommaso si vede aperto, ch'egli attribuisce alla chiesa, sì la podestà di permutare la materia del voto in altra equivalente, e sì ancora quella di sciogliere in certi incontri; laddove Dante non le at-

Digitized by Google

tribuisce altra podestà fuorchè quella di cangiargli la materia in altra di maggior pregio.

Quanto al voto solenne di continenza, Dante afferma, che in esso nessuna autorità può dispensare. Tale altresì è l'opinione di s. Tommaso, il quale insegna, *(2. 2. q. 88. a. 11.)* che il detto voto neppure dal sommo pontefice esser può sciolto. L'argomento fondamentale del s. dottore, su questo punto, si può proporlo in questa forma: il religioso, per la natura stessa dello stato da sè abbracciato, è tenuto di servare continenza. Or il Papa non può fare, che chi è religioso, non sia tale. Adunque nè manco può fare, che il religioso non sia tenuto di servare continenza.

A questo argomento s. Tommaso aggiunge un decreto pontificio, il quale è espresso in queste parole: « l'abdicazione della proprietà, come anche la custodia della castità è sì strettamente connessa con la regola monacale, che contro essa, nè manco il sommo pontefice usar puote indulgenza. »

Queste due ragioni altro non provano, se non che il religioso, rimanendosi nella condizione di religioso, non può menar moglie. Cio è fuor di dubbio. Ma ben potrà, se ne sia cavato fuori da Dio stesso, per opera del sommo pontefice.

Ciò ch'altri afferma, essere contro il diritto di natura, che una persona a Dio consacrata contragga matrimonio, non vale, se non nella presupposizione, che Dio voglia tuttavia ritenere la signoria particolare della detta persona. Ma nel caso, che Dio accomodandosi al giudizio ragionevole della chiesa, liberi, e per così dire, manometta la detta persona a sè consacrata; è al tutto falso, ch'ella contraendo matrimonio faccia contro il diritto naturale. Or in quest'ultimo caso soltanto alcuni assai gravi teologi mantengono, che la chiesa possa dispensare nel voto solenne di continenza.

Questa sentenza si può dimostrarla in questo modo: che secondo il giudizio ragionevole della chiesa, in alcuna gra-

vissima necessità di lei medesima, o della civil comunanza, Iddio liberi una persona a se sacrata, affinchè possa lecitamente maritarsi ad un'altra, ciò s'intende agevolmente, se può tornar profittevole al ben comune. Adunque è da credere, che Dio abbia conceduta alla chiesa una tal facoltà. Per fermo nessuno ignora, che il ben comune si vuol porre innanzi al privato. Ora può venir caso, che il coniugio d'alcuna persona, in pria legata con voto solenne, torni utile, anzi necessario al ben comune, sì della civil comunanza, e si ancora della chiesa stessa.

Ma soggiungono i difensori della prima sentenza: alle necessità umane si dee provvedere con mezzi umani, non trasportando le cose divine ad usi profani. Rispondiamo primamente, esser falso, che non sia lecito alcuna volta, nella necessità, trasportare le cose divine ad usi umani. Davide stretto dalla fame mangiò i pani sacrati a Dio. Appresso diciamo, che la persona a Dio sacrata col voto solenne di continenza, nella presupposizione, che sia da Dio fatta libera, non è più cosa a lui sacrata. Infine il coniugio di chi era pur dianzi legato a Dio con voti solenni torna talora in gran maniera utile, non pure alla civil comunanza, ma eziandio alla cattolica religione.

Infine Dante, per zelo di religione, ci esorta a fare del voto la debita stima, ad essere fedeli nell'osservarlo, considerati nel farlo; guardandoci dall'imitare, in ciò, Jefte, il quale promise a Dio di fargli un olocausto di chiunque, uscito della sua casa, primo gli verrebbe incontro, quando fosse tornato vittorioso dalla guerra, che stava per imprendere, contro gli Ammoniti. Varie sono, e discordanti le opinioni dei padri, e dei sacri interpreti, intorno alla cosa da Jefte a Dio promessa. Alcuni d'essi s'avvisano, ch'egli abbia promesso di sacrificare a Dio quell'animale, che primo gli verrebbe incontro, dove fosse tale, che potesse essere sacrificato, secondo la legge mosaica, altramente l'avrebbe commutato, o addetto in perpetuo al servigio divino. Ognun sa, che a Jefte venne prima incontro

l'unica sua figliuola, la quale ancora non avea preso marito. E come a Dio non piacciono le vittime umane, i seguaci della detta opinione affermano, che Jefte non immolò in conto alcuno la giovinetta, ma solo obbligolla a servare virginità, attendendo al servizio del tabernacolo. Costoro nel voto ieftèo, e nell'adempimento d'esso, nulla ritrovano, che non sia da approvare, e da lodare altamente. Per contrario altri in maggior numero insegnano, che Jefte promise a Dio l'olocausto d'una creatura umana; e che per conseguente sacrificò in fatto la propria figliuola. Senonchè questi medesimi discordano, quanto al giudizio, che fanno di queste due azioni. Perocchè gli uni le commendano, gli altri le biasimano entrambe. Con questi ultimi consente il nostro poeta, il quale espressamente afferma, che Jefte mal fece, facendo la promessa, e peggio servandola. Tal è l'avviso di s. Tommaso, tale quello di s. Agostino, e di s. Giovanni Grisostomo, i quali ultimi due aggiungono, aver Dio permesso, che avesse luogo questo parricidio, sì per punire Jefte stesso della sua inconsideratezza, sì per ritrarre gli altri genitori da così fatti voti tendenti al danno dei loro figliuoli. La detta seconda opinione è pienamente conforme alla volgata latina, la quale così racconta il fatto: « e fece voto al Signore, e disse: se tu darai in mio potere i figliuoli d'Ammon, il primo, chiunque egli sia, che uscirà dalle porte di casa mia, e verrà incontro a me, nel ritornar che farò vincitore dei figliuoli d'Ammon, l'offerirò in olocausto al Signore. » D'altra parte, secondo che notò s. Agostino, non è, nè fu mai costume, che ai capitani, che tornano vittoriosi da qualche guerra, uscissero incontro gli animali bruti.

Nel capo medesimo del libro dei Giudici, il sacro storico, prima di narrare il voto di Jefte, attesta, che lo Spirito del Signore venne sopra di lui. Oltre a ciò, s. Paolo, nella sua lettera agli ebrei, annovera Jefte tra i santi dell'antico patto, i quali per la fede vinsero i regni, operarono la giustizia, furono forti in guerra, mi-

sero in fuga gli eserciti degli stranieri. Se Jefte era mosso dallo Spirito del Signore, come potè peccare, sì promettendo, e sì mantenendo la promessa fatta? Se Jefte peccò, come potè ottenere da s. Paolo un sì splendido elogio? Rispondiamo che Jefte fu mosso dallo Spirito del Signore ad imprendere quella guerra contro gli Ammoniti; a promettere a Dio qualche gran cosa, a fine di poterne uscir vincitore. Nonpertanto egli in ciò trapassò i confini segnati dalla prudenza. Quanto all' adempimento della promessa, noi non crediamo, ch' esso sia da reputarsi in conto alcuno all' impulso dello Spirito divino. Però non è maraviglia, che Jefte abbia potuto peccare in ambedue le dette azioni. Vero è, ch' egli abituato nel mestiere dell' armi, non dovea essere gran fatto versato nella conoscenza della legge. Ondechè s' avvisò per avventura, che fosse lecito il voto, debito l' olocausto della figliuola. Ma una tale ignoranza non è sufficiente a scusarlo. Nel resto è fuor di dubbio, ch' egli ebbe gran fede dell' aiuto divino, grande fortezza tra i pericoli della guerra, grande amore della patria, studiandosi di procurarne la salvezza, a tanto suo costo. Anche è da credere, ch' egli, senza troppo indugiare, si sia pentito del suo fallo, e abbia continuato in una vita irreprensibile, fino all' estremo. Per queste ragioni s. Paolo il pose nel novero dei santi antichi, e il ricolmò di lodi.

L' opinione, che cangia l' olocausto della fanciulla in un celibato perpetuo, non ha fondamento alcuno nelle sacre scritture. Sì fatta era la condizione di quei tempi, che grande obbrobrio era per una fanciulla, massimamente appo le altre fanciulle, morire prima di divenir madre. Questa disgrazia lamentò la figliuola di Jefte, vagando pei patrii monti, con le sue compagne per due mesi, compiuti i quali, ella se ne tornò al padre, il quale di lei, che non conoscea marito, fece conforme al voto da sè votato; cioè l' uccise, mentre era tuttavia vergine intatta.

Col sacrifizio di Jefte il nostro poeta accoppia quello

d'Agamennone, non perchè facesse della sacra storia, e della mitologia una medesima ragione, ma per mostrare la concordia della divina revelazione, e dell'umana ragione. La qual cosa con gran senno egli fa, in molti altri luoghi della Divina Commedia. Sono molti scrittori, i quali s'avvisano, che il fatto d'Agamennone sia stato inventato ad imitazione di quello di Jefte. Che che sia della verità di questa opinione, egli è certo, che in questo caso, come in parecchi altri, la favola si trova essere molto simile alla storia. A coloro, i quali oppongono, a carico di Dante, che nel sacrifizio d'Agamennone, non intervenne alcun voto, facciamo avvertire, che il poeta Euripide, nella sua Ifigenia in Tauri, per bocca di lei medesima, ci racconta, come Calcante indusse Agamennone a volere immolare lei sua figliuola, richiamandogli alla mente il voto da lui fatto a Diana, di sacrificarle la più bella cosa, che sarebbe nata in quell'anno. Or in quell'anno appunto venne alla luce Ifigenia. I mitologi non sono tra loro concordi nel raccontare il fatto d'Agamennone. Oltre Euripide, Ovidio nelle Metamorfosi afferma, che Diana, nel tempo del sacrifizio, posta in luogo d'Ifigenia una cerva, campò da morte la fanciulla, e trasportatala in Tauri, la fece sua sacerdotessa. Per contrario Lucrezio, nel suo poema della Natura delle cose, ci mette, tra le altre cose, in magnifici versi, sott'occhio la mestizia d'Agamennone, la pietà dei circostanti, il terrore della giovinetta; e narra, com'ella tutta tremante fu dai ministri tolta in su le braccia, e recata all'ara, e infine scannata dal proprio padre. A questa seconda opinione il poeta nostro s'attiene, comprovando per due vie diverse un medesimo vero, cioè che il voto inconsiderato torna il più delle volte dannoso a chi lo fa.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMATERZA

TIMORE DI DIO — DIVINA VENDETTA.

« Temer si dee di sole quelle cose
Ch' hanno potenza di fare altrui male;
Dell' altre no; chè non son paurose. »
Inf. c. 2.

« Poi si ritrasser tutte quante insieme
Forte piangendo, alla ripa malvagia,
Che attende ciascun uom, che Dio non teme. »
ivi c. 3.

« La spada di quassù non taglia in fretta,
Nè tardo, ma' che al parer di colui,
Che disiando o temendo l' aspetta. »
Par. c. 22.

« O Signor mio, quando sarò sì lieto,
A veder la vendetta, che nascosa
Fa dolce l' ira tua nel tuo segreto. »
Purg. c. 20.

Questi quattro terzetti della Divina Commedia si riferiscono al timore dei divini castighi. Nel primo il poeta indica le cose, che sono da temere. Nel secondo accenna ai castighi da Dio apprestati per coloro, che non lo temono. Nel terzo osserva, come la divina vendetta scende sul capo dei malvagi nel tempo opportuno; comecchè ad alcuni paia frettolosa, ad altri tarda. Nell' ultimo nota, come Dio si compiace pensando alla vendetta, che torrà, nel dì prefisso, di coloro, che non finano d' offenderlo. Le quali verità ci porgono il destro di mostrare, secondo le dottrine di Dante, e di s. Tommaso, quanto sia ragionevole che l' uomo tema Dio.

Digitized by Google

A prima giunta non si capisce, come Dio esser possa da noi temuto. Perocchè il timore ha per obbietto il male, da cui rifugge, e Dio è il sommo dei beni. A voler comprendere, come ci possa Dio tornar terribile, è da notare, che il timore, come la speranza, ha un obbietto doppio. Noi speriamo il bene, e speriamo altresì gli aiuti, che sono atti ad ottenerlo. Per ugual modo noi temiamo altresì il male, e temiamo la mano, che ce lo può fare. Or Dio torna a noi terribile, non per sè medesimo, ma pel male, che ci può da lui venire. Il qual male altro non è, che la pena, con la quale sarà senza fallo da lui castigata la colpa, ov' essa non sia per tempo pianta, e detestata. La pena non è un male, se non in quanto ci priva d'alcun bene particolare. Assolutamente parlando la pena è un bene, come quella, ch' entra nella serie dei mezzi, che servono a conseguire l'ultimo nostro fine; e però non è maraviglia, che Dio possa esserne autore. La colpa è il sommo de' mali, come quella, che, quanto a sè, toglie il conseguimento del detto fine; e però non è possibile, ch'ella mai proceda da Dio. Nonpertanto il timor della colpa si riferisce a Dio. Come la colpa dimora in un trapassamento della legge divina, e rompe i vincoli d'amicizia, che a Dio ci stringono, noi temiamo la colpa, perchè temiamo di fare contro il volere di Dio; la temiamo, perchè ci duole di separarci da lui.

Quindi si vede, che il timore di Dio è doppio; l'uno riguarda alla pena, che ci può da Dio venire, l'altro riguarda alla colpa, che ci può da Dio separare. Quello fu detto servile, essendo proprio del servo ben fare, per tema d'essere castigato dal padrone; questo fu detto figliale, essendo proprio del figliuolo ben fare per tema di recar dispiacere al padre. Il timor servile non è di sua natura cattivo. Se tale egli fosse, non potrebbe esser mai buono. Or egli avviene assai frequentemente, che il timor servile sia buono. Ciò procede dal modo, onde si teme la pena. Questa, talora la si teme, come il sommo de' ma-

Digitized by Google

li, e per conseguente assai più della colpa. In tal caso il timore servile è cattivo, come quello, che non toglie l'amore della colpa. Talora la pena si teme, come un male materiale, e per conseguente assai men della colpa. In tal caso il timor servile è buono, come quello, che ci distoglie dal peccare più avanti. I due timori, servile e figliale, si riferiscono entrambi a Dio. Nonpertanto essi al tutto si diversificano l'uno dall'altro, a cagione del modo diverso, onde il considerano. Il timore servile considera Dio qual principio, da cui ci viene il castigo; il figliale lo considera qual termine, da cui ci separa il peccato. Si domanda, se il timore servile si possa accordare con l'amore di Dio. A questa domanda è da rispondere, che il timore servile è timore del nostro danno; onde in questo particolare, si vuole di lui fare quella ragione, che si fa dell'amore del nostro vantaggio. Cotesto amore allora s'accorda con l'amore di Dio, quando noi sì fattamente amiamo il nostro vantaggio, che non collochiamo in esso il nostro ultimo fine. Per ugual modo il timore servile s'accorderà di leggieri con l'amore di Dio, quantunque volte noi non fuggiremo il nostro danno più della perdita dell'amicizia divina.

Stoltezza somma è non temer Dio. E di vero, secondo che osserva il poeta nostro, « temer si dee di sole quelle cose, ch'hanno potenza di fare altrui male. » Or nessun altro essere, ci può tanto nuocere, quanto Dio. Ciò meglio si scorge confrontando, in questo particolare, il potere di Dio, con quello dell'uomo. Il potere dell'uomo è grandemente limitato, sì rispetto al luogo, sì rispetto al tempo, sì rispetto alle cose, sopra le quali si stende. Per contrario il potere di Dio non è ristretto da limite alcuno. L'uomo non ci può nuocere, se non dentro un tratto assai angusto di questa terra, finchè rimaniamo in vita, nel corpo, e nelle cose esteriori. Per contrario Dio ci può far sentire, quanto pesa la sua mano vendicatrice, in ogni luogo, per quanto è lunga la durata dell'eternità, e non pure nel

corpo; ma eziandio nell'animo. Però il divino Maestro diceva ai suoi discepoli (*Luc. 12.*) « or io dico a voi, amici miei. Non abbiate paura di quelli, che uccidono il corpo; e dopo ciò non hanno altro male da farvi. Ben io vi mostrerò, chi abbiate a temere; temete lui, che, dopo avervi messi a morte, ha podestà di gittarvi nel baratro dell'inferno. Quest'uno, io vi ripeto, temete. » Sono non pochi, massimamente a' dì nostri, i quali professano di non conoscere Dio. Costoro per fermo non lo temono, com'è dovere. A prima giunta pare, ch'eglino in ciò non operino stoltamente; essendo che noi non si può temere quello, che non si conosce. Nonpertanto questi medesimi sono in ciò stoltissimi. E di vero, per quanto siano essi ribelli al lume del natural discorso, non potranno mai accertarsi, che Dio non sia. Tanti sono i testimoni, sì dentro di noi, e sì fuori, che ci confermano un sì gran vero. Ondechè potranno sol dubitarne. Or il dubbio non li può francare del temer Dio. Mercecchè si dee temer il pericolo, non pure, quando è certo, ma eziandio quand'è incerto. Anzi pare, che l'incertezza stessa lo accresca, e lo faccia più terribile. Così un uomo prudente s'astiene dal porre le labbra ad una tazza, la quale egli dubita essere stata avvelenata, tuttochè il suo dubbio non sia fondato sopra forti indizi. Di che si vede, che Dio dee essere temuto non solo da quelli, che lo confessano, ma da quelli altresì, che lo negano.

Il timore di Dio fu detto principio della sapienza, non perch'egli sia la prima parte di lei, come la scintilla dell'incendio; ma perch'egli n'è il primo effetto, come il fondamento d'una casa è primo effetto dell'arte d'edificare. Or la sapienza dimora nella conoscenza delle norme supreme, secondo le quali sono rettamente giudicate, e convenevolmente ordinate le cose a loro sottoposte. Vero è, che la sapienza filosofica molto si diversifica dalla cristiana. Quella si ferma nella specolazione, questa discende alla pratica, togliendo a dirigere la vita umana al conseguimento

dell'eterna beatitudine. E com'ella, a quest'intendimento, si serve delle massime della fede, al tutto è da dire, che queste altresì siano principio della cristiana sapienza, in quanto ella in esse tutta si chiude. Ma, quanto all'effetto, principio di questa medesima sapienza è ciò dond'ella comincia ad operare, cioè il timore di Dio; quantunque altramente principio sia di sapienza il timore servile, altramente il figliale. Quello è quasi come una cagione esteriore, che ci dispone all'acquisto della sapienza, in quanto fa, che per orrore della pena, restiamo di peccare, e ci rendiamo atti a poter cogliere i frutti della sapienza. Questo è principio di sapienza, qual primo effetto di lei. Perocchè, sendo proprio della sapienza regolare la vita umana, secondo le norme divine, bisogna innanzi tratto procurare, che l'uomo abbia in gran reverenza Dio, e se gli sommetta interamente. Per tal modo egli dappoi si condurrà in tutte le cose, secondo le dette norme.

Il timore di Dio è atto di gran pregio. Chi teme Dio mostra d'averlo per onniveggente, santo, giusto, onnipotente. Chè certo non lo temerebbe, se non credesse, ch'egli conosce ogni cosa fino ai pensieri più minuti, fino agli affetti più segreti dell'uman cuore; che ha in odio qualsivoglia morale disordine, per quantunque piccolo; che pesa con giusta lance ogni nostra azione; che non può trovare ostacolo alcuno al pieno adempimento delle sue promesse, e delle sue minacce. Tutto questo s'avvera del timore servile. A voler comprendere, quanto sia il pregio del timore figliale, basta por mente, ch'esso nasce dall'amore. Mercecchè per questo noi temiamo di dar dispiacere a Dio, padre nostro, perchè l'amiamo. Per queste considerazioni si vede aperto, quanto lodevol cosa sia temer Dio.

Al timore divino è contrario il timore mondano, pel quale altri teme alcun incomodo della vita, alcun danno temporale sì fattamente, che a fine di fuggirlo si conduce a trapassare la divina legge. Questo timore è da sè malvagio. S. Tommaso ciò dimostra in questa forma « gli abiti, egli

dice, *(2. 2. q. 19. a. 3.)* e gli atti morali hanno la specie, e il nome dai loro obbietti. Or obbietto proprio della facoltà appetente è il bene finale; e però ogni movimento dell'appetito è qualificato, e denominato dal fine, a cui tende. E di vero, s'altri chiamasse la cupidigia amore della fatica, perchè gli uomini frugati dalla cupidigia molto s'affaticano, non rettamente la nominerebbe. Perocchè i desiderosi d'arricchire imprendono la fatica, non qual fine da loro inteso, ma qual mezzo, atto ad acquistare ricchezze. Ondechè la cupidigia fia rettamente nominata desiderio, o amore delle ricchezze disordinato, il quale è per sè cattivo. Per tal modo amore mondano acconciamente è detto quello, pel quale l'uomo s'appoggia al mondo, quasi come a termine de' suoi desiderii. Di che si vede, che l'amore mondano è mai sempre illecito. Ora il timore nasce dall'amore. Chè l'uomo teme di perdere quello, che ama. E però mondano è quel timore, il quale, come da infetta radice, pullula dal mondano amore. Di che procede, ch'esso è mai sempre cattivo. »

Sono non pochi, i quali in difesa del timore mondano così ragionano: un tal timore, essi dicono, fa che noi rispettiamo gli uomini. Ora non si può dire, che il rispetto degli uomini sia da sè cattivo; anzi a ragione sono biasimati coloro, che non ne fanno conto alcuno. Oltre a ciò, mondano, senza fallo è il timore delle pene stanziate dalla civil podestà. Or noi per esse siamo incitati a ben fare. Onde s. Paolo ai Romani *(13.)* « vuoi tu, dicea, sottrarti al timore della civil podestà? Fa il bene, e avrai da lei lode. » Adunque è falso, che il timore mondano sia di sua natura pravo. Infine essi osservano essere impossibile che una inclinazione naturale sia da sè malvagia. Perocch'essa non ci viene altronde, che da Dio. Ora natural cosa è, che l'uomo paventi il danno del proprio corpo, e la perdita dei beni esteriori, i quali servono a sustentare la vita, e a farla lieta.

Queste ragioni troppo sono inette ad onestare il timore

mondano. Quanto alla prima rispondiamo, che gli uomini debbono essere riveriti, rispetto a quello, che hanno in sè di divino, qual è la sapienza, la virtù, la divina immagine impressa nella natura umana; non rispetto a quello, che talora eglino stessi fanno, o vogliono, ch'altri faccia contro la legge divina. In questo caso sono anzi da lodare, che da biasimare coloro, che li disprezzano. Quanto alla seconda, diciamo, che il principe stanzia le pene, a fine di ritrarre gli uomini dalla colpa. Nel che si vuole averlo, per un ministro di Dio stesso. Ondechè riverire la podestà civile per questa cagione è atto di timore, non mondano, ma divino, tuttochè servile, il qual è in sè buono, e profittevole. Quanto all'ultima affermiamo, essere all'uomo natural cosa fuggire il danno del proprio corpo, e la perdita dei beni temporali. Nonpertanto egli è al tutto contrario al lume del natural discorso, che l'uomo, per amore di cotali beni, si dilunghi dalla giustizia. Onde lo stesso Aristotele insegna *(1.° dell' Etic.)* essere alcune azioni tanto turpi, che l'uomo da nessun timore si dee lasciar tirare a farle. Chè peggior cosa è commettere sì fatte colpe, che non è patire qual si sia pena, per quantunque lunga, ed atroce.

La vendetta propriamente detta dimora in un male, che l'offeso reca all'offensore, a fine di trarre dal patimento, ed abbassamento di lui una soddisfazione, un piacere per sè. Questa maniera di vendicarsi non è lecita, se non a Dio. E di vero l'uomo, tuttochè ingiuriato, non può lecitamente recare al suo simile alcun dolore, che non abbia ragione di pena, cioè che non sia rivolto a ristorare l'ordine morale perturbato dalla colpa. Ora è chiaro, che quando fai male ad un tuo simile, a fine di procacciare a te medesimo una grata soddisfazione, tu non lo indirizzi al ristoramento del detto ordine. Oltre a ciò, come la personal dignità dell'uomo procede dall'esser lui capevole di verità, e di giustizia; le ingiurie, che a lui si fanno, tornano anzi in disprezzo, e in danno della giustizia stessa,

che di lui medesimo. Ondechè non è possibile, ch' egli per esse acquisti un diritto di recare all' ingiuriatore un dolore, a fine di procacciare a sè stesso un diletto. Infine, essendo noi fatti ad immagine, e similitudine di Dio, chi offende noi, offende anzi Dio, che noi. Però ci fia sempre interdetto affliggere altrui, con intendimento d'appagare noi medesimi. Quanto a Dio, tanto è violare l'ordine di giustizia, quanto disprezzare l'infinita dignità di lui. Perocchè il detto ordine, in tutta la sua pienezza, non si trova altrove, che in lui, e con lui s' immedesima. Di qui è ch'egli, mentre gode, ch'esso, per lo castigo degli uomini ingiusti, sia ristorato, gode altresì, che alla sua dignità vilipesa sia renduto ad un tempo il debito onore. Ora per questo secondo appagamento la vendetta si diversifica dalla semplice punizione. Adunque il vendicarsi, nel senso più stretto, non è lecito ad alcun altro, fuorchè a Dio.

Questa dottrina si conferma per l'autorità di s. Paolo, il quale scrivendo ai Romani « non vogliate, dice, *(12.)* carissimi, vendicarvi; anzi date luogo all' ira, (1) (lascian-

(1) Questo ammaestramento di s. Paolo non è da tutti inteso ad un modo. Alcuni vogliono, che dar luogo all' ira sia guardarsene, fuggirla, come altri si sottrae ad una bestia feroce, che viene alla sua volta. Altri insegnano, che dar luogo all' ira è darle agio, e tempo, ch' ella da sè medesima dia giù, e si spenga. L' ammaestramento dell' Apostolo, inteso a questo modo, quadra assai bene, sì a colui, che patisce l' ingiuria, sì a colui che la fa. Perocchè quegli dee guardarsi dall' irritar l' avversario, che arde di sdegno; dargli tempo, acciocché rientri in sè stesso; chè forse in tal guisa potrà condurlo a dare la debita soddisfazione. L' ingiuriatore dee guardarsi dal secondare il primo impeto dell' ira. Per tal modo egli il più delle volte sarà lieto di avere evitati certi eccessi, ai quali, altramente operando, sarebbe venuto. Questi sacri interpreti intendono la sentenza dell' Apostolo, dell' ira dell' uomo. Ma non pochi tra i padri, la intendono dell' ira di Dio; e però dicono, che dar luogo all' ira è commettere a Dio la vendetta dell' ingiuria ricevuta; lasciare, che la prenda egli, se vorrà; e quando, e come vorrà. Questa interpretazione dee forse essere antiposta all' altre. Perocch' essa ottimamente s' accorda con quello, che segue: « Date, dice s. Paolo, luogo all' ira. Dacchè sta scritto: a me la vendetta, io renderò la retribuzione, dice il Signore. »

do, che l'offensor vostro si sfoghi.) Dacchè stà scritto: (*Deut. 32.*) a me riserbo la vendetta, io farò la retribuzione, dice il Signore. » Quest'ultima sentenza è tratta dal capo trentesimo secondo del Deuteronomio, e da varii interpreti variamente espressa. Secondo alcuni il Signore ivi dice: mia è la vendetta, cioè, a me, non ad altri appartiene punire le ingiustizie degli uomini, e vendicarle. Secondo altri, il Signore dice: uffizio mio è far vendetta delle umane ingiustizie, il che torna a un medesimo. Qui Paolo va incontro ad un'obbiezione, che potrebbe altri fare dicendo: se a me non è lecito farmi vendetta, l'ingiuria, che mi si fa, rimarrà invendicata. No, rispond'egli; perocchè la vendicherà Dio stesso, e in una maniera assai grave. Sarà questa una vendetta, non umana, ma divina, cioè grande, e oltremodo terribile. Imperocchè dal vedere, che Dio a sè riserba una tal vendetta, noi veniamo a conoscere, ch'ella dee essere atroce, e tremenda. Chè, testimonio il medesimo Apostolo, orrenda cosa è cader nelle mani del Dio vivente. Però non dee l'uomo da sè vendicarsi. Chè questo sarebbe un usurparsi l'uffizio proprio di Dio, e richiamare in dubbio la divina vendetta, la quale è certa, e fia tanto grande, che ci muoverà piuttosto a compassione, che ad ira, verso i nostri offensori. Queste ragioni provano illecita la vendetta privata, non quella, che pigliar sogliono i pubblici magistrati, delle ingiurie fatte, sì a' particolari cittadini, sì a tutta la civil comunanza. Perocchè la vendetta dei pubblici magistrati, è vendetta di Dio, del quale eglino sono ministri; e però non senza cagione portano la spada.

La divina vendetta, per avviso di Dante, non è frettolosa, nè tarda; tuttochè paia frettolosa, a quelli, che la temono, è tarda a quelli, che la desiderano. Sono alcuni, i quali sapendosi rei di molti gravi delitti, a quando a quando paventano di doverne avere il meritato castigo. A costoro la vendetta divina par frettolosa. Sono altri non pochi, i quali veggendo non di rado trionfare nel mondo

l'ingiustizia, e l'empietà, sembra loro mille anni di vedere sterminati, e distrutti tutti gli uomini empî, ed ingiusti. A costoro la vendetta divina pare tarda. Nel resto ella, nel segreto del divino consiglio è fermata, e certa, non pure in sè, ma e quanto al tempo, e al modo, e alle altre circostanze. Della quale certezza Dio si compiace altamente. Però Dante, per bocca d'Ugo Magno, duca di Francia, afferma; che la vendetta, cioè il pensiero della vendetta, che Dio piglierà delle colpe degli uomini, fa dolce, cioè consola, l'ira sua. Quest'Ugo Magno fu padre ad Ugo Capeto re di Francia, e primo della dinastia dei capetingi. Egli è dal poeta nostro, nel Purgatorio introdotto a parlare in detestazione delle colpe de' suoi discendenti, sì commesse, e sì da commettere. Delle quali stima egli essere la più grave la cattura di Bonifazio ottavo fatta eseguire da Filippo il Bello a Stefano della Colonna, in Anagni, nel settembre dell'anno 1303. Sopra che si vuole osservare, che Dante era fieramente avverso a Bonifazio. Nonpertanto per tanta ingiuria della papale dignità, copre d'eterna infamia il detto re de' francesi, ragguagliandolo ai derisori, e ai crocifissori di Cristo stesso.

MASSIMA DECIMAQUARTA

FORZA DEL PENTIMENTO CRISTIANO — AMPIEZZA DELLA DIVINA MISERICORDIA — VALORE DELLA SCOMUNICA ECCLESIASTICA.

« Poscia ch'i'ebbi rotta la persona
Di due punte mortali, io mi rendei
Piangendo a quei, che volentier perdona.
Orribil furon li peccati miei;
Ma la Bontà infinita ha sì gran braccia,
Che prende ciò, che si rivolve a lei.

. . . . . .

Per lor maladizion sì non si perde,
Che non possa tornar l'eterno amore,
Mentre che la speranza ha fior di verde.
Ver è, che quale in contumacia muore
Di santa chiesa, ancor che al fin si penta,
Star gli convien di questa ripa in fuore
Per ogni tempo, ch'egli è stato, trenta,
In sua presunzïon; se tal decreto
Più corto, per buon preghi non diventa. »

Purg. c. 3.

In questo luogo della Divina Commedia è introdotto a parlare Manfredi re di Sicilia, figliuolo naturale di Federico II. imperatore. Egli ci narra, come, in sul finir della vita, essendosi pentito de' suoi enormi peccati, Iddio gli perdonò, non ostante la maledizione sacerdotale, ond'era gravato. Questo pentimento di Manfredi è una finzione del nostro poeta, la quale può nonpertanto servire a farci co-

noscere, quanto alto concetto egli s'avesse del pentimento cristiano, e della divina misericordia, e in qual pregio tenesse la scomunica della chiesa.

Il pentimento cristiano è atto di virtù. Pentirsi è dolersi d'alcuna azione da sè fatta. Vero è, che si vuole distinguere il dolore dell'appetito, dal dolore della volontà. Quello è passione; questo, dove sia conforme al dettame della retta ragione, sì quanto al fine del dolersi, sì quanto al modo, è virtù. Or tal è il pentimento cristiano, come quello, che dimora in un volontario dispiacere d'avere peccato, congiunto con un fermo proponimento di non peccare mai più nell'avvenire. Il pentimento cristiano è valevole a cancellare qualsivoglia peccato. Questo vero, tanto consolante s. Tommaso lo dimostra in questa forma: « se, dice, *(3. p. q. 86. a. 1.)* vi fosse alcun peccato, che non potesse essere cancellato, mercè il vero pentimento, ciò avverrebbe, perchè il peccatore non potrebbe pentirsene, o perchè il pentimento stesso non sarebbe atto a cancellarlo. Per la prima di queste due cagioni, incancellabili sono i peccati dei demonii, e degli uomini dannati. Perocchè l'affetto loro si trova essere fermato nel male sì fattamente, che loro dispiace, non la colpa, ma sola la pena, alla quale soggiacciono. Il quale dispiacere, benchè nel libro della Sapienza, sia chiamato pentimento, torna loro infruttuoso, come quello, che s'accompagna, non con la speranza, ma con la disperazione. Ora non può essere, che in questo senso sia incancellabile alcun peccato dell'uomo viatore, il cui libero arbitrio è pieghevole al bene, e al male. Ondechè dire, che v'ha in questa vita alcun peccato, del quale l'uomo non può pentirsi, è grande errore; primo perchè con ciò si toglie la libertà dell'arbitrio; secondo perchè si detrae alla virtù della grazia, per la quale il cuore di qual si sia peccatore può essere condotto a pentirsi, conforme a quello, che si dice nei Proverbi, *(2.)* cioè che il cuore del re è in mano di Dio, il quale lo volge dovunque gli talenta. Similmente dire, che havvi alcun

peccato, che non può essere rimesso, mercè il vero pentimento, sarebbe grande errore; primo perchè ciò ripugna alla misericordia di Dio, del quale s'afferma in Gioele (2), « ch'egli è benigno, e misericordioso, e paziente, e di molta clemenza, e dedito anzi a perdonare, che a castigare ». Chè per fermo Iddio sarebbe, per così dire, vinto dall'uomo, se l'uomo volesse, che fosse cancellato alcun suo peccato, cui Dio non volesse cancellare. In secondo luogo perchè ciò detrarrebbe alla passione di Cristo, dalla quale il pentimento vero ha la sua efficacia ».

A questa dottrina pare, che s'opponga il detto di Cristo, cioè la bestemmia contro lo Spirito Santo essere irremissibile. E di vero, se v'ha un peccato, che non sia capevole di remissione, come si potrà dire con verità, ch'ogni peccato, in questa vita, può essere rimesso? Nonpertanto è cosa certa, che quella dottrina col detto di Cristo ottimamente s'accorda. A volere intendere come ciò sia, è da vedere, in che dimori la bestemmia contro lo Spirito Santo, e in qual senso ella sia detta irremissibile. La detta bestemmia dimora nell'attribuire al demonio le opere dello Spirito Santo, quali erano i miracoli da Cristo fatti, in prova dell'esser lui Figliuolo di Dio. Ciò si deduce dal duodecimo dell'evangelio di s. Matteo. Ivi si narra, come essendo stato a Cristo presentato un indemoniato, cieco e mutolo, « egli lo sanò; tal che colui, che prima era cieco, e mutolo, parlava, e vedeva; e tutte le turbe stupivano, e dicevano: non è costui il Cristo, il figliuolo di David? Ma i Farisei udendo ciò, dicevano: costui non caccia i demonii, se non per Beelzebub, principe dei demonii ». Or Gesù conoscendo i loro pensieri, loro dimostrò, sè cacciare i demonii, non per Beelzebub, ma per lo Spirito di Dio; di che raccolse, che il regno di Dio era ad essi pervenuto; e in fine conchiuse, che ogni peccato, e bestemmia sarà rimessa agli uomini, tranne la bestemmia contro allo Spirito Santo, la quale non sarà loro rimessa, nè in questo secolo, nè nel futuro. Quinci

si vede, come la bestemmia contro allo Spirito Santo consiste nell'ascrivere a virtù diabolica, le opere, che manifestamente procedono da virtù divina. Una tal bestemmia contraddice allo Spirito Santo, perchè da sè tende a render vano l'intendimento di lui, che è di far nota agli uomini la divinità di Cristo, per mezzo delle azioni benefiche, e miracolose.

Ora è da vedere in qual senso la bestemmia contro allo Spirito Santo sia detta irremissibile. Un tal peccato è detto irremissibile, non perch'esso non sia capevole di remissione, ma perchè da sè tende a chiudere i fonti, ond'ella procede, togliendo la conoscenza della divinità di Cristo, e contrastando per diretto alla divina bontà. A questo modo sono detti incurabili certi morbi, i quali da sè tendono a rimovere il rimedio, onde potrebbero esser curati. Tale sarebbe, a cagion d'esempio, un morbo, che dovendo essere curato con la dieta, sospingesse il malato a riempirsi di cibo. Nonpertanto, come un tal malato può tuttavia essere risanato, almeno per miracolo, così possono, per divina virtù, secondo che veggiamo talvolta accadere, essere condotti a penitenza, eziandio coloro, che bestemmiano lo Spirito Santo.

Il nostro poeta, nel luogo soprascritto, toccata la virtù del pentimento cristiano, loda l'ampiezza della divina misericordia. Questa, per avviso di lui, è tanto ampia, che accoglie qual si sia peccatore, sì veramente, che questi a lei si rivolga con pentimento sincero. Nel che, a dir vero, egli ottimamente s'appone, essendo certo, che Dio è sommamente misericordioso, non quanto all'affetto proprio della misericordia, ma quanto all'effetto. Misericordioso, tra gli uomini, è riputato colui, che s'attrista della miseria altrui, non altramente, che s'ella fosse sua. Di che nasce, ch'egli si studia di rimoverla al possibile. In quella tristezza dimora l'affetto della misericordia, in questo studio, l'effetto. Or Dio non s'attrista dell'altrui miseria, ma ben vuole allontanarla al possibile, sopperendo ai difetti nostri, con

gli effetti della sua bontà. E qui è da osservare con s. Tommaso, che le perfezioni delle cose, per le quali si sopperisce ai loro difetti, possono, secondo varie considerazioni, essere ascritte a più attributi divini. Esse perfezioni, riguardate inverso di sè medesime, s'ascrivono alla bontà; in quanto sono proporzionate alla natura, e alla capacità di ciascuna cosa, s'ascrivono alla giustizia; in quanto sono da Dio largite alle cose, senza alcun vantaggio di lui, si riferiscono alla liberalità; finalmente in quanto esse servono a togliere i difetti, vogliono essere riferite alla misericordia. Anche è da notare, che la misericordia non è un rilassamento della giustizia. Allorchè Dio opera misericordiosamente, non fa nulla, che sia contrario alla giustizia; anzi mette, per così dire, ad essa il colmo; come se tu fossi altrui debitore di cento scudi, e gliene dessi ducento del tuo, opereresti, non ingiustamente, ma liberalmente, o misericordiosamente. Il medesimo si dee dire di chi altrui rimette l'offesa a sè fatta. Dacchè la remissione è una cotal donazione. Onde l'Apostolo agli efesii *(4.)* « perdonate, dice, gli uni agli altri, siccome anche Cristo ha perdonato a voi. » Però è manifesto, che la misericordia non scema la giustizia, ma la fa piena; onde sta scritto, *(Jac. 2.)* che « la misericordia entra innanzi al giudizio. »

La misericordia non esclude la giustizia; anzi noi veggiamo, ch'esse risplendono entrambe in tutte le opere di Dio. E di vero, quanto alla giustizia, questa richiede, che a ciascuna cosa si dia ciò, che le si dee. Or Dio non fa mai nulla, che non sia debito, cioè pienamente conveniente, alla sua sapienza, e alla sua bontà: d'altra parte, nelle creature egli non opera mai nulla, che non sia convenevolmente ordinato, e proporzionato alla condizione di ciascuna. Nella qual proporzione dimora la giustizia ampiamente intesa. Or l'opera della divina giustizia presuppone mai sempre quella della divina misericordia, e in essa si fonda. Perocchè alla creatura non è dovuta alcuna perfezione, se non a cagione d'alcun'altra perfezione, la quale per natura

precede; e se questa è altresì dovuta, sarà parimente dovuta, per rispetto ad un'altra, che naturalmente le entra innanzi; e come nella serie ordinata delle cagioni, e degli effetti, il regresso dee avere un termine, forza è venire ad una perfezione, la quale non altronde proceda, che dalla divina bontà, che è principio, e fine di quanto fa Dio, fuori di sè. Per ugual modo, se diciamo, che l'uomo ha le mani, perchè ha la ragione, ed ha la ragione, perchè ha la natura umana, sarà forza, che conchiudiamo, lui aver l'essere da sola la divina bontà. Ondechè è manifesto, che in qualsivoglia opera di Dio si mostra la misericordia qual prima radice d'ogni creata perfezione; la qual radice mai non resta d'operare, e di fruttificare. Anche è da osservare, che per un effetto della sua misericordia, Dio largisce alle cose troppo più di quello, che è richiesto a mantenere tra la loro natura, e le loro perfezioni la proporzione della giustizia. Adunque è chiaro, che in tutte le opere della divina mano, risplendono ad un tempo la misericordia, e la giustizia. Nonpertanto esse sono attribuite, anzi alla giustizia, che alla misericordia, o viceversa; secondo che in esse si manifesta più l'uno dei due attributi, che l'altro.

Dante confessa, non pure la virtù del pentimento cristiano, e l'ampiezza della divina misericordia, ma e la giustizia della scomunica ecclesiastica. Ciò si raccoglie da quanto egli finge, intorno alla pena data a Manfredi, nella seconda vita. Presupponendo, che Manfredi, prima di morire si sia pentito, egli lo libera dall'inferno; ma in pena dell'essere lui morto, in contumacia di santa chiesa, egli lo condanna a stare nell'antipurgatorio, per un tempo trenta volte maggiore di quello, in che rimase nella sua presunzione. Oltre a ciò Dante ha per giusta la scomunica ecclesiastica, eziandio, quando è data per alcun danno temporale. Perocchè quantunque per avviso di Dante, avesse Manfredi commessi peccati orribili, nondimeno era noto, ch'egli fu sottoposto alla scomunica, non per i detti peccati, ma per aversi usurpati alcuni paesi, i quali soggia-

Digitized by Google

cevano al dominio della chiesa. A chiarire cotesti fatti, gioverà qui toccare di passaggio la storia della vita, e della morte di lui.

Morto Federico II., Manfredi, suo figliuolo naturale toglie a governare le due Sicilie, in nome di Corrado, figliuolo legittimo del medesimo imperatore, il quale dimorava in Germania. Intanto molte città dell'isola, e di terra ferma, scossosi di dosso il giogo degli Svevi, si fanno indipendenti. A questa novella, pieno di mal talento viene Corrado, il quale aiutato da Manfredi, e dai Ghibellini sommette le città ribelli; dà il sacco a Napoli; ne abbatte le mura, e prende una solenne vendetta dei baroni promotori della ribellione. Appresso, il detto Corrado nimicatosi a Manfredi, gli toglie il principato di Taranto, che questi avea ricevuto da Federico, e poco stante, muore in fresca età. La fama il grida morto di veleno, fattogli dare da Manfredi avido di vendetta, e di regno. Questi allora ripiglia le redini del doppio regno, in nome di Corradino figliuolo di Corrado, il quale era a quel tempo in età di due anni in Germania, sotto la custodia della madre, Elisabetta di Baviera, e di Bertoldo di Hohenburg, signor bavarese. Ma ecco, Innocenzo IV. volendo mantenere i diritti della santa sede, muove guerra a Manfredi, il quale diffidando di potere stargli contro, se gli sommette, e il riconosce qual signore sovrano delle due Sicilie. Innocenzo a lui concede il principato di Taranto con altre terre in feudo, e il crea suo vicario civile di qua dal Faro. Corsa voce, forse per opera di Manfredi stesso, che Corradino era morto, egli rotta fede al Papa, si fa mettere in capo la corona reale a Palermo. Per questa perfidia Alessandro IV. succeduto ad Innocenzo percuote di scomunica l'usurpatore, il quale lungi dall'umiliarsi, si lega strettamente coi Ghibellini dell'alta Italia, e trasmoda nel lusso, tenendo corte alla foggia orientale. Per la qual cosa Urbano IV. succeduto ad Alessandro, offerte in feudo le due Sicilie a Carlo d'Angiò duca di Provenza, fratello di s. Luigi re di Francia, lo

chiama in Italia, a fine di cacciarne gli Svevi, e i saraceni loro aiutatori. Carlo viene a Roma con buon nerbo di milizie francesi, e n'ha in feudo dal Papa il doppio regno. Molto promette con animo di poco mantenere. Clemente IV. provenzale, succeduto ad Urbano, promove con maggior calore l'impresa affidata a Carlo. I due eserciti nemici s'incontrano, e s'azzuffano a Benevento. Manfredi, date prove di gran valore, disperato alla fine di poterne uscir vincitore, si gitta nel più fitto della mischia, e vi rimane ucciso. Carlo, fatto porre il corpo di lui, fuori di sacrato, in capo al ponte di Benevento, comanda a' suoi soldati, che sopra vi gittino pietre, ciascuno la sua. Senonchè il vescovo di Cosenza, per ordine di Clemente, fa dissotterrare il detto corpo, e rinnovate le maladizioni, ne fa spargere le ossa, lungo il Verde. Tal è in succinto la storia della vita, e della morte di Manfredi. (1) Il nostro poeta attribuisce alla chiesa la podestà di scomunicare, ed ha per giusta la scomunica, data eziandio per cagione d'alcun danno temporale. In ambedue questi giudizii egli ottimamente s'appone. E di vero, quanto al primo, nel capo decimottavo dell'evangelio di s. Matteo, noi leggiamo, che Cristo concedette agli apostoli, e in essi alla chiesa, la podestà di legare, e di sciogliere, assicurandoli, che quanto avrebbero essi legato, o sciolto quaggiù in terra, Dio legherebbelo altresì, o scioglierebbelo lassù in cielo. Or nella podestà di legare, e di sciogliere si comprende quella di scomunicare; essendo che la scomunica è un certo vincolo spirituale, pel quale un cristiano è tratto, e tenuto fuori della cristiana comunità, senza

(1) Il procedere del vescovo di Cosenza, contro il cadavero di Manfredi parve a Dante troppo duro. Per verità tale non è il costume della Chiesa. Nel resto è fuor di dubbio, che il poeta riconobbe in lei la podestà di scomunicare, avendo condannati gli scomunicati, che differiscono il pentirsi al fin della vita, a dover differire il farsi mondi, per un tempo trenta volte più lungo di quello, in che durarono nella loro pervicacia.

l'uso de' sacramenti, e senza il frutto delle comuni preghiere. Oltre ciò Cristo ivi comanda, che abbiamo in conto di pagano, e di peccatore colui, che sdegna d'udire i decreti, e gli ammonimenti della chiesa. Ora i pagani sono fuori della chiesa. Adunque, conforme all'intenzione di Cristo, quelli, che non danno retta alla chiesa, debbono esserne esclusi. S. Paolo ingiunge ai fedeli di Corinto (*1. Cor. 5.*) di separare dal loro consorzio, e d'abbandonare a Satana quel loro concittadino, che aveasi tolta per moglie la moglie del padre suo. S. Tommaso osserva, come per la podestà di scomunicare, il giudizio della chiesa imita il giudizio divino. Iddio giudica, e punisce i peccatori, or flagellandoli con castighi positivi, or sottraendo loro in gran parte gli aiuti soprannaturali, affinchè conoscano la loro fiacchezza, e umiliati a lui ritornino. Per ugual modo la chiesa, mercè la scomunica, castiga i figliuoli suoi contumaci, rimovendoli dal suo seno, e privandoli dell'uso de' sacramenti, e del frutto delle comuni preghiere.

La podestà di scomunicare, ampiamente intesa, è propria di qualsivoglia comunità, civile o religiosa. Però noi la troviamo in uso, non pure appo gli ebrei, ma eziandio appo i gentili. Giulio Cesare nel libro sesto della Guerra Gallica (*c. 13.*) parlando dei Druidi, sacerdoti galli, « se alcuno, dic'egli, persona privata o pubblica, non si sommette ai loro decreti, è escluso dalla celebrazione dei sacrifizii. La qual pena tra loro è gravissima. Quelli che sono così esclusi dalle cose sacre, sono posti nel novero degli empi, e degli scellerati. Ognuno li fugge; nessuno sostiene, che gli si accostino, e gli parlino. Non si fa loro ragione, eziandio che la dimandino; non si partecipa loro onore alcuno. »

La detta podestà, largamente presa procede dalla natura. E di vero ogni comunità, che sia legittima, ha dalla natura il diritto di mantenersi sana, e fiorente. Però è forza, ch'ella abbia altresì da lei la facoltà di separare da sè i membri guasti, che mettono in pericolo la sani-

tà degli altri. Nel resto, in questo particolare, il diritto naturale della chiesa è suggellato dalla parola espressa di Dio; ondechè non è ristretto ad alcuni effetti esteriori, ma si stende all'animo.

La scomunica è una specie di maledizione. Onde pare, che la non possa essere mai lecita, essendo vietato il maledire. Sopra ciò si vuole avvertire, che si può maledire ad altri in due modi; primo, fermando l'animo nel male imprecato; secondo, ordinando il male imprecato ad alcun bene della persona, alla quale si maledice. La prima maniera di maledizione è sempre illecita; l'altra talvolta è lecita, massimamente a chi regge la comunità, rispetto ad alcuno de' suoi sudditi, siccome è lecito al medico fare all'infermo alcun male, a cagion d'esempio una sezione, a fine di liberarlo dall'infermità.

Quanto alla scomunica data per danno temporale, è da osservare, che parlando in generale, giusta cagione di scomunicare si stima essere un peccato grave, nel quale altri voglia pervicacemente durare. Ora è fuor di dubbio, che pecca talora assai gravemente eziandio chi reca ad altri un danno temporale. Nel qual caso, dov'egli sia contumace, premesse le consuete ammonizioni, potrà la chiesa giustamente percuoterlo di scomunica. Nè vale il dire, che la scomunica, è privazione di bene, il quale supera in pregio qual si sia bene temporale. Perocchè la quantità della colpa non si misura dal danno, che altri fa, ma dalla volontà con la quale il fa, rompendo il vincolo della carità. Ondechè, quantunque la scomunica ecceda il danno altrui recato dalla persona scomunicata, non però eccede la gravezza della colpa; e per conseguente, anche in tal caso è giusta. Similmente non vale il dire, che l'Apostolo vieta di rendere altrui male, per male. Perocchè, sendo la pena della scomunica, anche quando è data per danno temporale, indirizzata alla correzione del colpevole, la chiesa scomunicandolo gli rende, non male per male, ma bene per male.

MASSIMA DECIMAQUINTA

UTILITÀ DEI SUFFRAGI, RISPETTO ALLE ANIME, CHE SONO NEL PURGATORIO — EFFICACIA DELLA PREGHIERA.

« Come libero fui da tutte quante
Quell'ombre, che pregàr pur ch'altri preghi,
Sì che s'avacci il lor divenir sante,
Io cominciai: e' par, che tu mi neghi,
O luce mia, espresso in alcun testo,
Che decreto del ciel orazion pieghi;
E queste genti pregan pur di questo.
Sarebbe dunque loro speme vana?
O non m'è il detto tuo ben manifesto?
Ed egli a me: la mia scittura è piana,
E la speranza di costor non falla;
Se ben si guarda con la mente sana.
Chè cima di giudizio non s'avalla,
Perchè fuoco d'amor compia in un punto,
Ciò, che dee soddisfar chi qui s'astalla.
E la dov'io fermai cotesto punto,
Non s'ammendava, per pregar, difetto,
Perchè il prego da Dio era disgiunto. »

Purg. c. 6.

Qui Dante mostra d'avere per indubitato il dogma cattolico del purgatorio; confessa l'utilità dei suffragi, rispetto alle anime purganti, e in generale l'efficacia della preghiera; dimostra come la preghiera s'accordi con la giustizia, e con la immutabilità del divino decreto; e come il detto decreto non riceva alcun detrimento, quando per le

preghiere d'alcun vivente, s'accorcia, nel purgatorio, ad alcun defunto la pena, che gli si dovea.

Il purgatorio, secondo il dogma cattolico, è un luogo d'espiazione, per l'anime di coloro, che muoiono con alcun reato di colpe leggiere, o di pene temporanee. La realtà del purgatorio si deduce da certe verità, le quali sono confessate eziandio da quelli, che lo negano. E di vero, egli è certo che gli uomini per quantunque giusti, muoiono assai di frequente infetti di molte colpe leggere, per le quali più del dovere si amano i beni di quaggiù; tuttochè non si collochi in essi l'ultimo fine. Egli è certo altresì, che i peccati gravi possono in questa vita essere da Dio rimessi, quanto alla colpa, e quanto alla pena eterna ad essi dovuta, senza che siano però rimessi, quanto al debito d'alcuna pena temporanea, al quale coloro, che lo contrassero, non vogliono, o non possono soddisfare, prima di morire. Or da questi due veri discende la necessità del purgatorio cattolico. Perocchè questi cotali, che muoiono infetti di colpe leggere, non possono essere ammessi nel cielo, dove non entra alcuno, che sia per quantunque leggermente macchiato. D'altra parte non sarebbe giusto, che per peccati lievi, e per debito di pena temporanea, fossero sottoposti ad una pena eterna. Adunque è convenevole, che siano chiusi in un carcere, e penino, finchè siano al tutto mondi, e si siano sdebitati fino all'ultimo quattrino.

Il dogma cattolico del purgatorio si fonda principalmente in questo principio; che, cancellata dall'anima del peccatore la colpa grave, e per conseguente anco il reato della pena eterna, può tuttavia rimanervi il debito d'alcuna pena temporale, al quale forza è soddisfare in questa vita, o nell'altra. Il qual principio si dimostra vero, sì per la parola divina, e sì per la ragione teologica. Quanto al primo di questi due argomenti, ognun sa come Davide, reo del doppio peccato d'adulterio, e d'omicidio, essendo stato condotto a pentirsene da Natan profeta, parte con la para-

Digitized by Google

bola dell'agnella, rapita dall'uomo ricco al povero, e parte con la minaccia dei divini castighi, proruppe in queste parole: « ho peccato contro al Signore, » alle quali Natan soggiunse: « e il Signore altresì ha tolto via il tuo peccato; tu non morrai. Nonpertanto, perchè con questo hai fatto ai nemici del Signore bestemmiare il suo nome, il figliuolo che t'è nato, senza fallo morrà. » Qui noi veggiamo, come a David, dopo ricevuto il perdono, rimane a scontare il debito d'una pena temporanea, la quale era per tornargli acerbissima, come quella, che dovea consistere nella perdita del pargoletto avuto dalla moglie d'Urìa. Vero è, ch'egli scontò un tal debito in questa vita il settimo dì; ma troppi sono, i quali non volendo, o non potendo scontarlo, prima di morire, forza è, che lo scontino, dopo morte nel purgatorio.

La ragione teologica, con che si prova, che, cancellata la colpa grave, e tolto il reato della pena eterna, può rimanere il reato d'alcuna pena temporale, s. Tommaso ce la propone in questa forma: « nel peccato mortale, egli dice, *(p. 3. q. 86. a. 4.)* son due disordini, il ripudio del bene immutabile, e l'aderimento soverchio al bene mutabile. Da quel ripudio procede il reato della pena eterna; essendo convenevole, che chi disprezzò il bene infinito, abbia un castigo interminabile. Da quest'aderimento procede altresì il reato d'alcuna pena. Perocchè il disordine della colpa non si riduce all'ordine della giustizia, se non per mezzo della pena, la quale fa, che colui, che condiscese più del dovere alla propria volontà, sostenga, malgrado della medesima, alcuna cosa spiacevole. Per tal modo si ristabilisce l'eguaglianza, richiesta dalla giustizia. Ma come l'aderimento soverchio al bene mutabile non ha in sè una malizia infinita, alla colpa grave non è da questo lato dovuta una pena sempiterna. Ondechè, s'egli avvenga, che l'aderimento del bene caduco sia senza il ripudio del bene eterno, il che avviene di fatto nel peccato leggiero; al peccatore sarà dovuta soltanto una pena temporanea. Quando

adunque, mercè la grazia divina, si rimette la colpa grave, allora si toglie il ripudio del sommo bene, in quanto l'anima dell'uomo, per essa grazia, si ricongiunge a Dio; e si toglie altresì per conseguente il reato della pena eterna; nonpertanto in tal caso può tuttavia rimanere il reato d'alcuna pena temporanea. »

Parte precipua del dogma cattolico del purgatorio sono i suffragi; ciò sono le preghiere, e le opere buone, fatte da quelli, che ancora vivono, a pro delle anime purganti. L'utilità dei suffragi, Dante, quando in persona sua, quando in persona d'altri, ora direttamente, or indirettamente, la confessa aperto, nella seconda cantica del suo poema. Nel canto terzo Manfredi, dopo aver detto, che il dimorare delle anime nell'antipurgatorio può essere per buoni preghi accorciato, aggiunge, che colà molto si guadagna pei suffragi di quelli, che sono in questo mondo. Nel canto quarto Belacqua afferma, che, dove orazion d'alcuno, che viva in grazia di Dio, non l'aiuti, (1) sarà costretto ad

(1) Dante nell'antipurgatorio dimanda Belacqua, perchè si stia ivi assiso, e questi gli risponde:

« ... Frate, l'andare in su che porta?
Chè non mi lascierebbe ire a' martiri
L'Angel di Dio, che siede in su la porta.
Prima convien, che tanto il ciel m'aggiri
Di fuor da essa, quant' io feci in vita,
Perchè indugiai al fin li buon sospiri;
Se orazione in prima non m'aita,
Che surga su di cuor che in grazia viva,
L'altra, che val, che in ciel non è udita? »

Da queste ultime parole si raccoglie, che il nostro poeta opina, che i suffragi fatti da chi sia in peccato, tornino inutili alle anime purganti. Intorno a ciò si suole avvertire, che certe opere buone, a cagion d'esempio il sacrifizio dell'altare, sono da sè efficaci, e però recano altrui vantaggio, eziandio quando son fatte da un peccatore. Oltre a ciò si dee notare, che l'operante opera talora in nome suo, talora in nome, o per volere altrui. Nel primo caso che che si faccia, egli, s'è in disgrazia di Dio, non merita verun premio, nè a sè, nè ad altri. Ma nell'altro caso, dove la persona, della quale ei fa le veci, o eseguisce la volontà, sia cara a Dio, la sua malizia non

aggirarsi fuor della porta del purgatorio tanto tempo, quanto aggirossi in vita lontano da Dio; a cagione dell'aver differito all'estremo il pentirsi. Nei due canti seguenti, innumerevoli spiriti, i quali tutti erano stati divisi dai corpi per forza, « e peccatori insino all'ultim'ora, » s'affollano intorno al poeta, e con le mani sporte caldamente lo pregano, che tornato al mondo voglia ricordarsi di loro, e far noto ai loro parenti, ed amici il loro gran bisogno. Nel canto undecimo, Dante, dopo averci fatto sapere, come quelle benedette anime pregano, senza posa, il Signore per sè, e per noi, mostra, quanto sia convenevole, che noi facciamo per esse altrettanto soggiungendo:

« Se di là sempre ben per noi si dice,
Di qua, che dire, e far per lor si puote
Da quei, ch'hanno al voler buona radice?
Ben si dee loro aïtar lavar le note,
Che portàr quinci, sì che mondi, e lievi
Possano uscire alle stellate ruote. »

Infine nel canto ventesimo terzo, Forese, essendo stato dal poeta richiesto del come fosse, tanto presto, salito al cerchio dei golosi, tuttochè avesse anch'egli indugiato il ravvedessi, all'orlo della vita; risponde, sè essere stato tratto fuori sì tosto dall'antipurgatorio, e liberato dai cerchi inferiori, mercè i preghi devoti, e i sospiri accesi della sua Nella, la quale tanto era a Dio più cara, quanto in que' tristi tempi, a Firenze era più, tra le donne, soletta in bene operare.

rende sterile l'opera, ch'è in sè buona. Perocchè questa appartiene anzi alla persona rappresentata, o all'agente principale, che al luogotenente, o allo strumento. Da ciò s. Tommaso raccoglie, che se alcuno, morendo in grazia di Dio, comandi, che gli si facciano suffragi, questi varranno, ancorchè siano essi fatti da peccatori; benchè più varrebbono, se fossero fatti da uomini a Dio cari. Perocchè in tal caso l'opera sarebbe meritoria da due lati.

Digitized by Google

L'utilità dei suffragi, rispetto alle anime purganti, si deduce dai fonti teologici in questa forma: un uomo può dare a Dio soddisfazione, per un altro, quanto al pagamento del debito, sì veramente, ch'egli sia in carità. E di vero la carità più dee potere appo Dio, che non appo gli uomini; ora tra gli uomini, uno può per amore pagare il debito d'un altro. La pena satisfattoria, che altri si piglia, serve altresì di rimedio al peccato possibile a seguire. Guardata da questo lato la soddisfazione non può per un altro esser data. Perocchè il digiuno mio non può servire a mortificare la carne tua; nè le buone azioni mie possono fare, che tu bene operi, se non indirettamente, cioè in quanto alcuno, bene operando, può meritare ad un altro l'aumento della grazia. Il nostro operare virtuoso può valere, or sia per via di merito, o a modo di preghiera, ad acquistare ad un altro alcun nuovo stato più lieto, o solamente alcun vantaggio accessorio. Quanto all'acquisto d'un nuovo stato più lieto, egli è impossibile, che l'operare di Pietro, per quantunque santo, faccia Paolo meritevole della vita eterna. Perocchè la celeste beatitudine si dà, secondo la disposizione di chi la riceve; e ciascuno si dispone a riceverla, per gli atti suoi propri, non per gli altrui. La buona opera d'un uomo, può, a modo di preghiera, giovare ad un altro, eziandio rispetto al conseguimento dell'eterna beatitudine. Onde David dicea: io partecipo, o Signore, alle buone opere di tutti quelli, che ti temono. E di vero i fedeli, mercè la carità, sono un sol corpo. Ora in un corpo, fisico o morale, ciascun membro torna utile a tutti gli altri. Oltre a ciò, come l'efficacia della preghiera dipende dalla liberalità di Dio, il quale è da noi pregato, forza è, ch'essa efficacia si stenda a tutto quello, che soggiace alla divina misericordia. Quanto ai vantaggi accessorii d'alcuno stato, qual è il premio accidentale nel cielo, o la diminuzione della pena nel purgatorio, può l'opera buona d'un uomo tornare profittevole ad un altro, non pure, a modo di preghiera, ma o per via di

merito, or sia per lo comunicare d'entrambi alla radice del merito, che è la carità, o per l'intenzione dell'operante, il quale indirizzi all'altrui giovamento l'opera sua. Tutti quelli, che sono in carità, sono, per così dire, una cosa sola tra loro. Ondechè l'opera dell'uno può dirsi altresì opera dell'altro. Per la qual cosa può l'opera di quello tornare utile a questo, salva la legge, la quale prescrive, che ciascuno sia rimunerato, conforme alle opere sue. Similmente non è contrario alla giustizia dare ad alcuno quello, che non se gli dee; contrario sarebbe torgli quello, che se gli dee. Per la qual cosa non si può dire, che come nessuno è punito per lo male altrui, così nessuno sia giovato per lo bene.

I defunti, che sono in luogo d'espiazione, possono essere aiutati per le buone opere, e per le preghiere dei viventi. Perocchè la carità degli uni si stende agli altri: d'altra parte come i detti defunti vivono nella memoria dei viventi, può l'intenzione di questi essere indirizzata al vantaggio di quelli. La pena del purgatorio sopperisce al difetto della soddisfazione, la quale non fu data pienamente in questa vita. Ondechè come le opere buone d'un uomo possono servire di soddisfazione, in luogo di quella che dee dare un altro, sia questi vivo, oppur defunto; non è da dubitare, che i suffragi dei vivi non siano per tornare vantaggiosi a quelli, che sono nel purgatorio.

Il nostro poeta allargandosi alquanto nella questione dei suffragi, dalla utilità di questi trapassa all'efficacia della preghiera. Rispetto alla quale efficacia, a fine di ammaestrarci, finge non sapere, come si possa accordare la speranza delle anime purganti, le quali chiedono a lui suffragi, con una sentenza di Virgilio, la quale pare, che neghi l'efficacia della preghiera. Queste anime, dic'egli a Virgilio, pregano, ch'io preghi, e faccia pregare per loro, acciocchè s'accorci il tempo del loro penare; con che mostrano di credere, che i decreti divini possano essere, per la forza della preghiera, mutati; e tu parlando

di Palinuro, il quale volea passare la stigia palude, prima che il suo corpo avesse sepoltura, dici esser folle chi spera di potere, pregando, piegare i fati degli Dei. Or come s'accordano elle insieme una tale credenza delle anime purganti, e questa tua sentenza? A questo dubbio di Dante Virgilio dà una doppia risposta. La prima è, che la divina giustizia non riceve alcun detrimento, allorchè all'anime purganti s'accorcia, di poco o di molto il tempo della pena, mercè la carità di quelli, che pregano per esse. Perocchè in tal caso al difetto della soddisfazione, che alla detta giustizia era dovuta, sopperisce l'ossequio della preghiera caritatevole. La seconda è, ch'egli, quando, in persona della Sibilla, pronunziò quella sentenza, parlava dell'inferno, dove non è redenzione; e dei dannati, le cui preghiere non sono mai da Dio ascoltate. Per tal modo Virgilio nella Divina Commedia, si studia di conciliare la speranza delle anime purganti con la inflessibilità dei divini decreti. Se non che aggiunge; essere da udir Beatrice, cioè la teologia; chi voglia pienamente acquetarsi in questo particolare. Or che ne dice ella la teologia sopra cotesto punto? La teologia dimostra, che i decreti divini sono immutabili, e che, ciò non ostante, la preghiera umana torna efficace. Perocchè Dio non di rado si serve di questa per adempir quelli.

La immutabilità dei divini decreti si può dimostrarla in questa forma: i decreti di Dio sono atti della divina volontà. Or questa è al tutto immutabile. A voler ciò comprendere, è da por mente con s. Tommaso, che altro è mutare la volontà, altro è volere il mutamento di certe cose. Può taluno, senza punto cangiare di volontà, volere, che ora si faccia una cosa, e dappoi si faccia il contrario. Allora egli muterebbe da vero la volontà, quando cominciasse a volere quello, che pur dianzi non voleva, o restasse di volere quello, che pur dianzi voleva. Il che non potrebbe avvenire, senza un qualche mutamento di lui, or sia nella conoscenza, o nella disposizione dell'esser

Digitized by Google

suo. Perocchè, come non si vuole altro, che il bene, può taluno volere novellamente alcuna cosa, in soli due casi. Primo, se questa cominci ad essergli buona, il che non è mai senza qualche cangiamento nella persona, che vuole. Così al sopravvenire del freddo, comincia esser buono sedere al fuoco, il che prima non era. Secondo, s'egli conosca novellamente alcuna cosa non essergli conveniente, avendolo per l'addietro ignorato. Dacchè l'uomo per questo si consiglia con sè medesimo, perchè desidera sapere qual cosa sia per tornargli convenevole. Ora è manifesto, che Dio è al tutto immutabile, sì quanto all'essere, e sì quanto alla conoscenza. Adunque non è possibile, che la volontà di lui punto si muti.

Di Dio si sogliono affermare certe cose, le quali pare, che lo mostrino mutabile, quanto alla volontà. Di lui si dice, nel sesto del Genesi, che si pentì d'aver fatto l'uomo. Di lui si dice in Geremia nel capo decimottavo, che, dove Israele si fosse pentito delle sue colpe, egli altresì si sarebbe pentito delle sue minacce, e non gli avrebbe fatto quel male, che avea pensato di fargli. Infine Iddio potea non volere quello, che volle; poteva, a cagion d'esempio, non volere, che il mondo fosse; nel qual presupposto, il mondo non sarebbe stato. Or una volontà la quale possa tendere a termini opposti, è manifestamente mutabile.

Contro questi argomenti, in difesa della immutabilità della divina volontà, è da dire, che Dio si pente impropriamente, in quanto talora disfà ciò, che avea fatto. Nel che si trova essere qualche analogia, tra il pentimento divino, e l'umano. Perocchè noi, quando ci pentiamo, distruggiamo quello, che prima avevano operato. Senonchè questo medesimo può aver luogo, senza mutamento di volontà, essendo che anche l'uomo, senza essere volubile, fa talvolta alcuna cosa, con proposito di distruggerla da poi. Per tal modo si dice, che Dio si pentì d'aver fatto l'uomo; in quanto per lo diluvio delle acque il tolse d'in

su la terra. In secondo luogo è da dire, che la divina volontà, comechè sia cagion prima, e universale, non esclude però le cagioni seconde, le quali hanno virtù di partorire di molti effetti. Ma perchè la virtù di queste non adegua la virtù di quella, innumerevoli effetti dipendono dalla cagion suprema per modo, che non soggiacciono all'ordine delle cagioni inferiori. Tal è, a cagion d'esempio, il risorgimento di Lazaro. Onde alcuno, rispetto alla virtù delle cagioni inferiori, potea dire, senza menzogna: Lazaro non risorgerà; e nonpertanto, rispetto alla virtù della cagione suprema, potea dire altresì con verità: Lazaro risorgerà; e Dio talora vuole, che un tal effetto, il quale sarebbe futuro, per l'azione delle cagioni inferiori; non sia futuro, per lo disponimento della cagione suprema, e universale. Così dunque è da dire, che Dio talora fa prenunziare a' suoi profeti alcun avvenimento, come futuro secondo le leggi della natura, o il merito dell'uomo, il quale avvenimento non ha poi luogo, perchè altramente dispose la cagion prima. In tal senso fece egli da Isaia dire ad Ezechia, che disponesse della sua casa, perocch'egli non vivrebbe più avanti, e morrebbe. Nonpertanto Ezechia durò a vivere ancor parecchi anni. Perocchè altramente avea ab eterno di lui disposto la divina volontà, la quale è immutabile. Ondechè fu detto, che Dio muta l'evento, ma non il consiglio. Adunque Dio non si pente delle sue minacce, se non impropriamente, con qualche rispetto all'operare degli uomini, i quali, allorchè non adempiono le loro minaccie, mostrano d'essersene pentiti. Infine noi di buon grado concediamo, che Dio potea non volere quello, ch'egli volle, ma poichè sempre lo ha voluto, non si può dire ch'egli si sia mai mutato; e nella presupposizione, ch' egli avesse voluto altra cosa, da quella che volle, sarebbe diverso, non l'atto della divina volontà, ma solo il termine, al quale esso tenderebbe.

Ora è da vedere, come la preghiera umana sia efficace, non ostante l'immutabilità dei divini decreti. A vo-

lere ciò intendere, è da por mente, che la divina provvidenza stabilì ab eterno, non pure quali effetti dovessero nel tempo aver luogo, ma e da quali cagioni dovessero essi procedere, e con qual ordine. Or tra le cagioni dei mondani avvenimenti sono, senza dubbio, da porre le azioni degli uomini. Perocchè questi, salva la libertà del loro volere, sono da essa provvidenza condotti ad operare, non acciocchè mutino il divino ordinamento, anzi acciocchè l'adempiano. Il medesimo si dica delle cagioni naturali, il medesimo altresì dell'orazione. Mercecchè noi preghiamo, non perchè si cangi il divino ordinamento, ma perchè si faccia quello, che Dio fermò doversi recare ad effetto, per mezzo della preghiera. Di che si vede, che la preghiera, per divina disposizione, serve maravigliosamente ad adempire i divini decreti. Tanto è lungi, che possa mutarli. Nonpertanto, come per essa noi da Dio non di rado otteniamo quello, che non avremmo potuto ottenere altramente; diciamo talora, in un senso improprio, ch' essa piega i divini decreti, e al tutto li cangia.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMASESTA

INCOMPRENSIBILITÀ DEI DIVINI DISEGNI
IN CIÒ, CHE RIGUARDA ALLA SALUTE ETERNA DEGLI UOMINI.

« Or tu chi se', che vuoi sedere a scranna
Per giudicar da lungi mille miglia
Con la veduta corta d'una spanna?
Certo a colui, che meco s'assottiglia,
Se la scrittura sopra voi non fosse,
Da dubitar sarebbe a maraviglia.
O terreni animali, o menti grosse,
La prima volontà, ch'è per sè buona,
Da sè, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto, quanto a lei consuona;
Nullo creato bene a sè la tira,
Ma essa, radïando, lui cagiona. »
Par. c. 19.

Queste parole il nostro poeta le mette in bocca dell'aquila, la quale sè gli mostra nel cielo di Giove, dov'erano le anime di coloro, che quaggiù risplendettero per la pratica, e per l'amministrazione della giustizia. Quest'aquila altro non è, che una gran moltitudine d'anime beate, somiglianti a piccoli rubini accesi dal sole, e disposte sì fattamente, che rendono immagine del detto augello. In lei maravigliosa soprattutto è la forma del favellare. Ella, con essere tanto molteplice, favella, come se fosse una persona sola. Perocchè tutte le anime, che concorrono a formarla, cospirano ad esprimere un sol concetto; onde dice: *io*, e *mio*, quando sarebbe convenuto dire: *noi*, e *nostro*.

Le soprascritte parole sono rivolte a riprendere l'ardimento di coloro, che presumono portare giudizio di quanto Dio viene operando, sì nell'ordine della natura, e sì in quello della grazia. Ad esse porge occasione un dubbio antico di Dante, intorno all'eterna dannazione degli infedeli. Il qual dubbio, egli stesso ce lo descrive in questa guisa:

« . . . . Un uom nasce alla riva
Dell'Indo, e quivi non è chi ragioni
Di Cristo, nè chi legga, nè chi scriva;
E tutti suoi voleri, ed atti buoni
Sono, quanto ragione umana vede,
Senza peccato in vita ed in sermoni.
Muore non battezzato, e senza fede;
Ov'è questa giustizia, che 'l condanna?
Ov'è la colpa sua s'egli non crede? »

A questo dubbio l'aquila fa primamente una risposta generale, e indiretta, ma nonpertanto efficacissima, della quale, questa si è la somma: « il concetto di Dio nell'universo, al quale egli determinò i confini, come il geometra, per mezzo del compasso, descrive un circolo, (1) non

(1) Dante nel canto decimonono del Paradiso descrive, in persona dell'aquila, Dio chiamandolo

« .... Colui, che volse il sesto
Allo stremo del mondo, e dentro ad esso
Distinse tanto occulto, e manifesto. »

Questo sublime concetto, pel quale il poeta nostro ci rappresenta l'eterno Ordinatore, in atto di segnare all'universo gli estremi confini, fu, tre secoli dopo, espresso dal Milton nel suo Paradiso Perduto, in questi nobili versi:

« ..... Arrestò quindi
L'ardenti ruote, e l'aurea sesta prese,
Che custodita nel tesoro eterno
Di Dio si stava, a circoscriver questo
Ampio universo, e quanto in lui si serra.

risplende, se non molto imperfettamente. Ondechè supera, per un eccesso infinito, la capacità d'ogni umano intelletto. E di vero Lucifero stesso, il quale, per forza d'intendimento, entrava innanzi ad ogni altra creatura, non potè comprenderlo. Adunque molto meno potranno comprenderlo le altre menti create, or sia degli angeli, o degli uomini, le quali sono troppo più anguste di quella di Lucifero. Però è forza, che a noi Dio apparisca di gran lunga minore di quel, ch'egli è ». La quale incomprensibilità del concetto divino si trova aver luogo soprattutto nelle opere della giustizia, e segnatamente in quelle, che riguardano alla salute eterna degli uomini. Di coteste opere noi non conosciamo le ragioni moventi, se non in parte, come non vediamo il fondo del mare, se non presso la riva. Però s. Paolo maravigliando sclamava *(Rom. c. 11.)* « O profondità di ricchezze della sapienza, e della scienza di Dio! Quanto incomprensibili sono i giudizii, e imperscrutabili le vie di lui! Chi è, che abbia conosciuto gl'intendimenti di lui, o gli sia stato consigliere, o primo abbia a lui dato alcuna cosa? Tragga innanzi costui, e gliene sarà fatta retribuzione. »

A questa risposta, la quale è tratta dalla cortezza della mente umana, l'aquila ne aggiunge un'altra, la qual è tratta dalla rettitudine della divina volontà. A prima giunta noi non sappiamo accordare la condanna d'un infedele, che sia vissuto, conforme ai dettami della retta ragione, con la nozione della giustizia. Però l'aquila ci fa notare in secondo luogo, che la divina volontà non può dall'ordine di giustizia dipartirsi in conto alcuno, sì perch'ella è per sè buona, sì perch'ella è regola suprema del giusto, e sì finalmente perch'ella è prima cagione di tutti,

D'un piè fe' centro, e per la vasta oscura
Profondità l'altro aggirando, disse:
Fin qui ti stendi, ecco i confini tuoi.
La tua circonferenza è questa o Mondo. »

PAPI.

quanti sono, i beni. Gran divario è dalla bontà nostra, a quella di Dio. La bontà nostra è finita, e avventizia; la bontà di Dio è infinita, ed essenziale. Però noi possiamo perderla, non così Dio. Una regola la quale non soggiaccia a verun' altra, non può fallire. A poter fallire, sarebbe mestieri, ch' ella potesse deviare da sè medesima. Or questo è assurdo. Vero è, che anche in Dio la volontà soggiace all' intelletto. Ma è al tutto impossibile, che questa punto mai contraddica ai dettami di quello. L' uomo non fa il male, se non a fine di poter acquistare alcun bene, del quale non può comportare a lungo il difetto; or come tutti, quanti sono, i beni procedono dalla divina volontà, ella non può aver mai difetto di bene veruno, nè per conseguente esser può mai condotta a commettere ingiustizia. Il male, dice s. Tommaso *(p. 1. q. 19. a. 9.)* non è voluto, se non per alcun bene, che con esso s' accompagna. Senonchè pel male si toglie di necessità un qualche altro bene. Ondechè, a poter volere il male, è mestieri, che il bene, il quale con esso s' accompagna, sia più desiderato, che non è il bene, che per esso male si toglie. Ora il male morale, qual è l' ingiustizia, toglie il bene divino, cioè l' ordine della divina sapienza. Adunque non è possibile, che Dio voglia mai l' ingiustizia. Ben può egli volere il male di pena. Perocchè il bene, che s' accompagna col male di pena, cioè l' ordine della divina giustizia, è incomparabilmente maggiore di quello, che per esso male si toglie, cioè l' umana felicità.

A voler conoscere con tutta certezza, che Dio vuole la salute di tutti gli uomini, è da vedere, secondo che nota il poeta nostro, quello, che su questo punto c' insegna la sacra scrittura, la quale ha sopra noi autorità di maestra. Adunque vediamo, quali siano, in questo particolare, gli ammaestramenti di lei. Di tanti luoghi, che ne potremmo allegare, ci basti quest' uno, il qual è tolto dal capo secondo della prima lettera di s. Paolo a Timoteo:

« io, dic' egli, esorto innanzi ad ogni cosa, che si facciano preghiere, orazioni, dimande, e ringraziamenti per tutti gli uomini; per li re, e per tutti coloro, che sono in dignità, acciocchè possiamo menare una vita tranquilla, e quieta in ogni pietà, e castità. Perocchè questo è buono, ed accettevole nel cospetto di Dio, nostro salvatore. Il quale vuole, che tutti gli uomini siano salvati, e vengano alla conoscenza del vero. Essendochè v' ha solo un Dio, e solo altresì un mediatore di Dio, e degli uomini Cristo Gesù uomo. Il quale per prezzo di riscatto ha dato sè stesso per tutti, secondo la testimonianza adempiuta nel debito tempo ». Queste parole dell' Apostolo ci mettono in mano parecchi argomenti, pei quali possiamo dimostrare, che Dio vuol realmente la salute di tutti, quanti sono, gli uomini. E di vero, in primo luogo la preghiera si riferisce principalmente alla salute. Chè per fermo superfluo sarebbe pregare per un uomo, cui Dio non volesse salvare. Ora s. Paolo ci conforta a pregare per tutti. Sopra che si vuole avvertire, che secondo l' intendimento del s. Apostolo, la nostra preghiera dee abbracciar tutti, quanti sono, gli uomini, senza escluderne alcuno. E nel vero, se dal benefizio della nostra preghiera dovesse alcuno essere escluso, un tal castigo non ad altri meglio si converrebbe, che ai nemici di Dio, e ai figliuoli di perdizione. Ora s. Paolo vuole, che si preghi eziandio per questi. Perocch' egli vuole, che si preghi per tutti coloro, che sono in dignità, i più de' quali allora erano pagani, e doveano, per la loro vita malvagia, andar perduti in eterno. Oltre a ciò, per le parole di s. Paolo, la preghiera tanto si dee stendere, quanto il ringraziamento. Or noi dobbiamo a Dio rendere grazie per tutti, quanti sono, gli uomini, senza eccettuarne veruno. Dacchè non è uomo, a cui Dio non abbia fatto di molti, e di grandi benefizii. Adunque dobbiamo altresì pregare per tutti, senza eccezione; e come la preghiera si riferisce alla salute, egli è chiaro, che se Dio, per bocca di s. Paolo, ci conforta

Digitized by Google

a pregare per tutti, egli dee volere ad un tempo, che tutti siano salvati.

In secondo luogo l' Apostolo, per questo vuole, che noi preghiamo per tutti, quanti son uomini, perchè ciò è buono, e accetto a Dio. Or se Dio non volesse la salute di tutti essi senza eccezione, ciò non sarebbe buono, nè accetto a lui. Non sarebbe buono, perchè opposto al divino volere; non sarebbe accetto a lui, perchè nessuno ama d' essere pregato di quello, che non vuol concedere. Anche è da notare, che Dio ivi è detto salvator nostro. Il qual nome per fermo male a lui si converrebbe, se vi fosse pur uno di noi, ch' egli non volesse salvare.

In terzo luogo s. Paolo afferma, che Dio vuole, che tutti gli uomini siano fatti salvi, e vengano al conoscimento della verità. Questa sentenza dell' Apostolo è generale, abbraccia tutti, quanti sono, gli uomini. Sono alcuni teologi di gran nome, i quali dicono, che Dio, conforme alla detta sentenza, vuol salvi tutti gli uomini, in quanto ne vuol salvare alcuni in ciascuna delle varie condizioni dell' umana famiglia, vale a dire alcuni tra i regnanti, alcuni tra i sudditi; alcuni tra i ricchi, alcuni tra i poveri; altri tra i coniugati, altri tra i celibi. Noi, salva la reverenza debita ai detti teologi, stimiamo, che questa interpretazione della sentenza apostolica sia nuova, come nuovo sarebbe il dire, che un uomo ama tutti i suoi concittadini, perchè ne ama alcuni di ciascun ordine cittadinesco. I medesimi insegnano potersi affermare, che Dio vuol salvi tutti gli uomini, in quanto nessuno di loro ottiene la salute, se non per volere divino. Questa interpretazione altresì, per nostro avviso è poco naturale. E di vero, s' egli avvenga, che un re conceda la vita ad alquanti de' suoi sudditi ribelli, bene si potrà dire, che questi furono salvati per volere reale, ma non però si potrà dire altresì, che il re abbia voluto, che fossero salvi tutti coloro, che s' erano a lui ribellati. Anche dicono, che Dio vuol la salute di tutti, in quanto muove i nostri cuori a dimandargliela con

grande istanza. A ciò rispondiamo, che, poichè Dio ci muove a chiedergli la salute dei nostri simili, troppo è manifesto, ch'egli li vuol salvare; essendo al tutto inverisimile, ch'egli ci solleciti, a domandargli quello, che ha fermo di non volerci concedere in conto alcuno. Per queste considerazioni si rende aperto, che la sopraddetta sentenza di s. Paolo non altro suona, fuorchè la volontà sincera di Dio, rispetto alla salute eterna di tutti, quanti sono, gli uomini. Quanto alla conoscenza del vero, noi affermiamo d'essa quello, che abbiamo affermato della preghiera, cioè; che la conoscenza del vero si riferisce alla salute, e che per conseguente, volendo Dio, che tutti gli uomini vengano alla conoscenza del vero, dee volere altresì, che tutti essi, senza eccezione, siano fatti salvi.

Infine s. Paolo, in prova della sincera volontà di Dio, rispetto alla nostra salute, ci fa osservare, ch'egli è Dio, cioè signore, e creatore di tutti noi; e che essendoci noi, nel nostro primo padre, ribellati a lui, egli volle, che il suo Unigenito Figliuolo, nel tempo stabilito, prendesse la nostra natura, acciocchè potesse essere tra lui, e noi mediatore, e prezzo di riscatto. Ora nessuno artefice ama, che le opere sue vadano in ruina. D'altra parte chi mette mano ai mezzi vuol, senza fallo, conseguire il fine. Però è manifesto, che Dio vuol la salute di noi tutti. Ben dunque afferma il poeta nostro, che rimettendoci, com'è dovere, all'autorità della scrittura, dobbiamo tenere per fermo, che Dio ci vuol salvi tutti, quanti siamo.

Quanto al dubbio di Dante, esso fu già proposto un buon secolo innanzi da s. Tommaso in questa forma: « pare, dic'egli, *(q. 14. della Verità a. 11.)* che non sia necessario credere alcun vero esplicitamente. E di vero egli è chiaro, che non si dee fare alcuna presupposizione, dalla quale seguiti un inconveniente. Ora dal presupporre, che al conseguimento della salute, sia necessario credere esplicitamente alcuno dei veri rivelati, conseguita un grande inconveniente. Perch'egli può avvenire, che un uomo cre-

sca nelle selve, tra le bestie feroci. Ora un tal uomo non può conoscere, nè credere esplicitamente veruno dei veri rivelati. Per tal modo sarà un uomo, che di necessità andrà dannato. Il che non si può dire. Onde pare, che non possa esser mai necessario, ch'altri creda esplicitamente alcuna delle verità rivelate. »

Al qual dubbio egli medesimo il s. dottore così risponde: « egli è da dire, che dal presupporre, che tutti gli uomini sono tenuti di credere esplicitamente alcuno dei dogmi rivelati, non seguita verun assurdo, eziandio nel caso, che alcun uomo venga su, nelle selve, tra i bruti animali. Dacchè proprio è della divina provvidenza dare a ciascuno i mezzi necessarii al conseguimento della salute, sì veramente ch'egli da sè non ponga impedimento. Ondechè, se taluno cresciuto nel detto modo seguiti i dettami della ragion naturale, nella ricerca del bene, e nella fuga del male; egli si vuole avere per certissimo, che Dio per un'interiore ispirazione gli manifesterà le cose necessarie a credere, o gli manderà alcun predicatore della fede cristiana, come mandò Pietro a Cornelio. »

Queste parole di s. Tommaso ci porgono il destro di fare alcune considerazioni intorno ad un famoso assioma, del quale i teologi fanno grand'uso, allorchè trattano dei mezzi richiesti a poter conseguire l'eterna salute. L'assioma è così fatto: a chi fa quello, che può, Dio non nega la grazia. Come l'uomo opera talora aiutato dalla grazia divina, talora con le forze della natura, la teologica sentenza può essere intesa in due modi, primamente così: a chi fa quello, che può con l'aiuto della grazia divina, Dio non nega la grazia; secondamente così: a chi fa quello, che può, con sole le forze della natura, Dio non nega la grazia. Dov'ella s'intenda nel primo modo, non ha difficoltà. Dacchè tutti s'accordano in dire, che Dio rimunera con grazie susseguenti colui, che bene usò le antecedenti. Ma quanto all'altro modo d'intendere la detta sentenza, grandemente

discordano, non pure gli eterodossi dagli ortodossi, ma questi ultimi altresì tra loro.

Per avviso dei semipelagiani, chi fa quello, che può, eziandio che il faccia con sole le forze della natura, acquista un diritto, rispetto al conseguimento della grazia. Ondechè Dio gliela dà qual mercede da lui meritata; nè gliela potrebbe negare, senza fargli ingiuria. Dall'uomo è il cominciamento della fede, da Dio l'incremento. Per tal modo si comprende, dicono i detti eretici, perchè tra gli uomini gli uni vengono alla cristiana religione, gli altri non vengono. Questo avviene, perchè quelli, nella via della verità, danno da sè i primi passi, questi non mettono pur un piede.

Secondo questa dottrina, la prima grazia potrebbe essere meritata. Or questo è manifestamente assurdo. E di vero la grazia è un dono soprannaturale. Ora quel merito, qualunque egli siasi, che va innanzi alla prima grazia, non eccede l'ordine naturale, e per conseguente non ha veruna proporzione con la grazia. Oltre a ciò, secondo la detta dottrina, il separamento dei fedeli, e degli infedeli sarebbe dall'uomo; e l'uomo avrebbe nell'ordine soprannaturale alcuna cosa non ricevuta da Dio, della quale si potrebbe dar vanto. Or questo è manifestamente contrario al sentire di san Paolo, il quale incalza il cristiano con queste stringenti domande: *(1. Cor. 4. 7.)* « chi è, che ti discerne? Che hai tu, che non abbia ricevuto? E se quanto hai, tutto l'hai ricevuto, di che ti dai tu vanto, come se non l'avessi ricevuto?

Tra i teologi cattolici, sono molti assai valenti, i quali col Suarez, *(de Gratia l. 4. de auxilio grat. suffic. et effic. c. 15-17.)* intendendo l'assioma rispetto al concedimento della prima grazia, insegnano, che a chiunque faccia quello, che può dal canto suo, Iddio gliela dà senza fallo; non in riguardo d'alcun diritto, ch'egli s'abbia acquistato, operando secondo i dettami della retta ragione, ma sì in riguardo dei meriti del suo benedetto Figliuolo,

il quale avendo, allorchè s' incarnò, offerto al Padre in redenzione dell' umana famiglia, quanto era per fare, e per patire. Questi accettò l' offerta, promettendogli, ch' egli avrebbe agli uomini conceduti gli aiuti necessarii, a poter conseguire la salute, sì veramente che gli uomini, peccando, non se ne rendessero indegni. Ondechè l' adempimento della promessa da Dio fatta a Cristo, in favore dell' umana famiglia dipende dall' adempimento della detta condizione di non porre impedimento, peccando, alla grazia; la qual condizione essendo, generalmente parlando, in mano nostra, dove noi ci perdiamo, la perdizion nostra non si può di ragione attribuirla, se non a noi medesimi. In tal guisa molti tra i teologi cattolici, interpretano col Suarez l' assioma, che abbiamo tolto a considerare

Alla quale interpretazione altri non pochi gagliardamente contraddicono avvisandosi, ch' essa in gran parte consenta con quella, che ne danno i semipelagiani. Questo giudizio, a parer nostro, è troppo severo. E di vero i semipelagiani affermavano, poter l' uomo da sè apparecchiarsi alla grazia. Ondechè alle opere appartenenti all' umana natura attribuivano un vero merito, rispetto alla chiamata soprannaturale di Dio. Di che seguiva, il concedimento della prima grazia essere una retribuzione, non una gratuita donazione. Ora i teologi, i quali insegnano, che Dio concede la prima grazia a coloro, che non mettono impedimento, non riconoscono innanzi ad essa, nelle azioni d' ordine naturale, verun merito, nè veruna ragione che possa, come che sia, muovere Dio a concederla. Similmente non fingono tra Dio, e l' uomo decaduto alcun patto, ma solo affermano, che Dio avendo accettata l' offerta da Cristo fattagli, in favore dell' umana famiglia, promisegli di dare, in riguardo suo, la grazia di poter credere, e conseguire la salute, a tutti coloro, che non vi mettessero impedimento. La qual promessa da Dio fatta a Cristo non toglie in conto alcuno alla detta grazia, la qualità di dono al tutto gratuito, e liberale.

Digitized by Google

Oltre a ciò, non è vero, che dal dire, che Dio dà la grazia a chi fa quello che può con sole le forze della natura, conseguiti, che un'azione buona, nell'ordine naturale, sia fatta principio di fede, e di salute. Perocchè, sebbene sia vero, che l'uomo possa fare alcun bene d'ordine naturale, prima che abbia la grazia; nonpertanto il detto bene non lo abilita in conto alcuno al ricevimento dell'aiuto soprannaturale, ma solo tien lungi l'ostacolo, cioè il peccato attuale, e per conseguente non è una ragione che muova Dio a concedere la grazia. La quale è da lui conceduta al tutto gratuitamente, il che vie meglio s'intenderà, se si ponga mente, che nell'uomo infedele, il quale non abbia ancora ricevuta la prima grazia, ha tuttavia luogo il peccato originale, pel quale egli non merita di riceverla.

Anche è falso, che dall'intendere l'assioma teologico dell'operar naturale, conseguiti, che la grazia divenga seguace del libero arbitrio. Perocchè, quantunque possa nell'uomo aver luogo alcun'opera naturalmente buona, la quale sia anteriore all'infondimento della grazia, eziandio di tempo; nondimeno la detta opera buona non è una ragione, per la quale debba essere conceduto l'aiuto soprannaturale, come quella, che serve soltanto a tener lontano l'ostacolo. Or questo non basta, perchè, si possa dire, che la grazia è seguitatrice del libero arbitrio. Dacchè un tal modo di parlare dinota un procedere a maniera d'effetto. Ondechè secondo esso, l'operare umano sarebbe cagion meritoria dell'aiuto soprannaturale. Il che è falso, nè si contiene in verun modo nella interpretazione del sopraddetto assioma teologico, data dal Suarez: dalla quale si raccoglie soltanto, che all'impulso soprannaturale va talora innanzi un buon uso al tutto naturale del libero arbitrio. Un tal uso questo sol fa, cioè, che non sia posto ostacolo alla grazia. Però Dio liberalmente la concede, talvolta subito, talvolta dopo un

Digitized by Google

tempo più, o men lungo, conforme al consiglio imperscrutabile della sua sapienza.

Falso altresì, che secondo quella interpretazione Iddio aspetti l'uomo, essendo anzi da dire, che l'uomo aspetta Dio. Perocchè Questi, non ostante la promessa fatta a Cristo, può, se vuole, concedere la sua grazia, eziandio a colui, che ancora non fa quello, ch'è in poter suo, anzi abusa del libero arbirtio. Ondechè nella dispensazione de'suoi doni, egli non dipende in verun modo dall'operare dell'umana volontà. Che se Dio talora alquanto s'indugia a concedere all'uomo la sua grazia, ciò non avviene, perch'egli attenda, che l'uomo s'apparecchi, come che sia, a riceverla; ma solo, perchè non promise di concederla incontanente, ed è supremo signore, e ordinatore di tutti i tempi.

Infine aggiungono: Dio talora di due, che si trovano essere in circostanze al tutto somiglianti, chiama l'uno, non l'altro; anzi chiama il peggiore, lasciato da parte il men tristo. Di che non si può dare altra ragione, che la sua liberissima volontà. Onde par chiaro, ch'egli in ciò non tien conto dell'operare umano d'ordine naturale. A ciò noi rispondiamo, che Dio per la detta promessa non si legò a dover dare la grazia a soli quelli, che avrebbero fatto quello, che avessero potuto; nè a doverla dar loro uguale, ovvero in questa, o in quella misura, nè più sollecitamente ad uno, che ad un altro; ma solo stabilì di darla, a chiunque avrebbe fatto dal canto suo, quello, che sarebbe stato in suo potere; riservandosi il poterla conceder a chiunque altro più gli sarebbe piaciuto, e come più gli sarebbe piaciuto. Ondechè la divina volontà, nella distribuizione de'suoi doni, non divenne punto men libera.

Queste considerazioni possono servire a sciogliere direttamente il dubbio di Dante, quanto comporta l'altezza del subbietto. Nel resto egli pieno com'era di religione, s'attenne, in questo particolare, alla bontà infinita della divina volontà, e alla imperscrutabilità dei divini giudizii.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMASETTIMA

PRESCIENZA DIVINA, E COM' ELLA S' ACCORDI CON LA LIBERTÀ DELL' UMANA VOLONTÀ.

« La contingenza, che fuor del quaderno (1)
Della vostra materia, non si stende
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quinci non prende,
Se non come dal viso, in che si specchia
Nave, che per corrente giù discende. »

. . . . . .

(1) I commentatori della Divina Commedia molto tra loro discordano nella interpretazione dei primi tre versi soprascritti. Per nostro avviso, meglio di tutti gli altri s' appone al vero Antonio Cesari, il quale ci dà una giusta idea della contingenza; e mostra quanto qui, dove si paria delle cose mondane, stia bene la metafora del quaderno; e perchè ciò, ch' è a noi contingente si dica esser dipinto nel cospetto eterno di Dio. « Il poter avvenire, o no, dic' egli, in persona del Torelli (*Bell. Par. c.* 17. *dial.* 8.) è proprio delle cose mondane, e non esce di loro; davanti a Dio tutto è fermo, eziandio ciò ch' è a noi contingente; e però è detto dipinto, cioè che ha un essere certo e determinato. Nomina quaderno la materia, e le cose mondane, perchè (a modo de' fogli d' un libro) si seguitano l' una all' altra; dove in Dio non è successione, essendo egli « un punto A cui tutti li tempi son presenti. » I commentatori si tribolano, intorno a questo passo, massime per cagione del quaderno, che non sanno, come innestare ragionevolmente al mondo materiale. A me non pare cotesto il nodo di Edipo. Pognamo mente, che Dante (seguendo la santa scrittura) ama assai l' immagine del libro o volume, parlando della mente eterna, o forma esemplare di tutte le cose, che è Dio; così nell' Apocalisse è nominato *Liber vitae, Liber vitae Agni,* mille volte; e Dante qui medesimo (*XV.* 50.) nominò la mente eterna « volume U' non si muta mai bianco, nè bruno. » Volendo dunque il poeta contrapporre allo scritto del libro eterno di Dio, il nostro delle cose contingenti, adopera la stessa voce, e lo chiama *quaderno.* »

Digitized by Google

« O cara pianta mia, che sì t'insusi,
Che come veggion le terrene menti
Non capere in triangolo due ottusi,
Così vedi le cose contingenti
Anzi che siano in sè, mirando il punto
A cui tutti li tempi son presenti. »
Par. c. 17.

In questi due luoghi, i quali hanno tra loro molta somiglianza, Dante afferma due cose, intorno agli esseri contingenti, le quali sono alquanto malagevoli a comprendere. La prima è, che Dio perfettamente conosce i detti esseri, senza che quindi venga loro alcuna necessità. L'altra è, che i beati in cielo conoscono, mirando in Dio, i medesimi esseri, avanti che siano in sè stessi. A voler comprendere ambedue questi veri, quanto basta al nostro intendimento, egli è mestieri innanzi tratto avere un giusto concetto della contingenza.

Contingente si chiama quell'avvenimento, che ha luogo sì fattamente, che potea non aver luogo. Di che si vede, che ciò, che è contingente, giace quasi come in mezzo tra il necessario, e l'impossibile. Oltre a ciò si vuole osservare, che un effetto, qual si sia, si può riferirlo alla sua cagione in due modi; primo in quanto ella è fornita d'una certa virtù intrinseca; secondo in quanto ella soggiace all'azione favorevole o contraria, come che sia, d'altre cagioni innumerevoli, le quali mai non restano d'operare, in tutto l'ambito dell'universo.

Ciò posto è da dire, che rispetto alla sua cagion prossima, la quale operi, per necessità di natura, nessun effetto è contingente, se non in quanto essa può essere impedita dall'azione d'alcun'altra cagione. E di vero, se la cagione è di sua natura determinata ad un tal effetto, essa opera sì fattamente, che non può non operare. Ondechè l'effetto, da questo lato, non ha contingenza, ma necessità. Nonpertanto, comechè la cagion prossima abbia un

operare necessario, il più delle volte avviene, ch' ella non può superare al tutto la resistenza, che le fanno le altre cagioni. Di che incontra sovente, che l'effetto non abbia luogo. Adunque un effetto necessario, in quanto poteva essere impedito dall'azione di cagioni estranee, si dee chiamar contingente.

Vero è, che un tal effetto, dove lo si riferisca a tutta, quant'è la serie delle cagioni naturali, escluso l'intervento di qualsivoglia cagion libera, non ha più contingenza, ma necessità. Perocchè sendo, in tal caso, ad un modo necessario l'operare, sì delle cagioni efficienti, sì delle resistenti, forza è, che l'effetto, che n'esce, comunque imperfetto, o mostruoso, sia altresì necessario. Nel resto è da notare, che tutta questa necessità delle cagioni, e degli effetti naturali soggiace alla divina volontà, rispetto alla quale, qualsivoglia effetto naturale è contingente, cioè può essere, che non abbia luogo.

Dalle cose dette si raccoglie, quanto sia difficile prevedere con certezza gli effetti contingenti; tuttochè siano meramente naturali. Perocch' essi non hanno necessità, se non rispetto a tutta la serie delle naturali cagioni. Or è sommamente difficile, per non dire impossibile, ad una mente finita abbracciare tutta intiera una tal serie di cagioni, sì perchè molte d'esso sono al tutto rimosse dai sensi, sì perchè il loro operare è grandemente vario, e intralciato.

Se nella produzione d'un effetto intervenga, come che sia, l'azione d'una cagion libera, esso assolutamente parlando sarà contingente, eziandio rispetto all'aggregato di tutte le cagioni naturali. Perocchè la cagion libera, intervenendo, potrà fare, che la materia richiesta al producimento dell'effetto non sia convenevolmente disposta; e che la cagione dalla natura ordinata a partorirlo sia remota, o che occorra alcun altro impedimento. Il che basta, perchè l'effetto in tutto, o in parte sia tolto. Così se l'agricoltore non ari la terra, il che dipende dalla sua libera volontà,

il natural frutto sarà tolto; tuttochè non manchi il concorso delle piogge opportune, e quello di tutte le altre cagioni a ciò destinate. Quindi si pare il divario, ch'è dagli effetti, che sono prodotti da sola la natura, a quelli, che sono prodotti, mercè l'intervento d'alcuna cagion libera. Quelli sono contingenti, non rispetto alla serie intera delle cagioni naturali, ma solo rispetto a questa, o a quella cagione particolare; questi, dico gli effetti, che abbisognano del concorso d'alcuna cagion libera, sono contingenti, eziandio rispetto a tutta la catena delle cagioni create. Di che si vede, che questi effetti misti di libertà debbono essere ancor più difficili a prevedere, che non sono i meramente naturali. Perocch' essi, dipendendo in parte dal libero volere dell'uomo, rimangono indeterminati, ed incerti. Or se questo è vero degli avvenimenti, che solo in parte dipendono dall'umana volontà, molto più si dee avverare di quelli, che ne dipendono in tutto.

Degli effetti contingenti altri sono meramente naturali, altri liberi in tutto, o in parte. Iddio conosce ab eterno gli uni, e gli altri con tutta certezza. Quanto all'effetto meramente naturale, a poterlo prevedere non basta conoscere la cagion prossima, ond'egli procede, ma bisogna conoscere altresì tutte le altre naturali cagioni, che nel producimento di lui, hanno come che sia alcun influsso favorevole, o contrario: or Dio perfettamente conosce tutte queste cagioni; anzi egli conosce eziandio tutte, quante sono, le altre, che nell'operare di queste non ebbero parte alcuna. Perocch'egli ab eterno ebbe di ciascuna d'esse un'idea chiara, e distinta; e nel tempo le creò tutte, e le legò insieme con sì bell'ordine. Egli diede a ciascuna una particolar virtù, ed efficacia. Oltre a ciò egli le muove tutte a suo senno; concorre ad ogni loro azione; sa quanta sia la loro concordia, o discordia. Però è forza, ch'egli sappia altresì tutto ciò, che dal loro operare esce di continuo, ed è per uscire in tutta, quant'è lunga, la durata de' secoli avvenire.

Quanto agli avvenimenti, che dipendono dal libero volere della creatura intelligente, Dio li conobbe altresì tutti, quanti sono, ab eterno. E di vero, cotali avvenimenti sono in sè veri, prima che abbiano luogo, anzi da tutta l' eternità. Ond' è, che intorno ad essi, noi possiamo formare dei giudizii, e delle proposizioni, che hanno verità; pogniamo, che non sia a noi manifesto, da qual parte ella stia. Per tal modo chi nel giorno, che andò innanzi alla morte di Giulio Cesare, avesse detto: domani Bruto e Cassio uccideranno Giulio Cesare, avrebbe detta una verità, eziandio ch' egli non l' avesse saputa di certo. Dacchè un giorno innanzi, che questa uccisione avvenisse, era vero, ch' essa sarebbe avvenuta. Anzi era ciò vero mille anni innanzi, era ciò vero ab eterno. Or qui si tratta d' un avvenimento dipendente dal libero volere degli uomini. Se tali avvenimenti sono in sè veri ab eterno, forza è, ch' essi siano parimente ab eterno da Dio conosciuti. Chè l' intelletto divino essendo infinitamente perfetto, dee, per così dire, con solo un guardo abbracciare nella eternità tutti, quanti sono, i veri, sì generali, e sì particolari. Il detto intelletto li dee abbracciar tutti. Perocchè, dimorando la perfezione delle naturali facoltà nell' essere esse congiunte con i loro obbietti, il detto intelletto non sarebbe infinitamente perfetto, se pur uno degli innumerevoli veri, a lui rimanesse ascoso. Li dee abbracciar tutti con solo un guardo. Perocchè una perfezione somma non può crescere. Or se Dio conoscesse gli avvenimenti liberi successivamente, nel tempo, secondo che hanno luogo nel mondo, la perfezione dell' intelletto divino verrebbe crescendo di mano in mano. Anche è da notare col poeta nostro, che Dio è « colui, che mai non vide cosa nova; » cioè mai non apprende cosa, che prima non sapesse. Or s' egli conoscesse gli effetti dipendenti dal libero volere dell' uomo, solo allora ch' essi hanno luogo nel tempo, verrebbe del continuo apprendendo quello, che prima ignorava. Per queste considerazioni si rende aperto, che i detti effetti sono tutti ab eterno di-

pinti nella mente divina, cioè sono da Dio conosciuti, come quelli, che sono in sè veri, e per conseguente intelligibili.

I futuri liberi dalla divina prescienza non pigliano alcuna necessità. E di vero, se i detti futuri, per essere da Dio ab eterno conosciuti, divenissero necessarii, non sarebbe più vero, che Dio conosca i futuri liberi, avanti che siano. Or noi abbiamo pur dianzi ciò dimostrato deducendolo dalla perfezione infinita del divino intelletto, e dalla verità dei futuri medesimi. Oltre a ciò la divina prescienza non ha verun influsso nei detti futuri. Adunque ella non fa, ch'essi di liberi, che sono, divengano necessarii. I futuri liberi, rispetto alla divina prescienza, sono obbietti intelligibili. Ora come l'obbietto visibile, per essere da noi veduto, non si cangia punto, così punto non cangiasi l'obbietto intelligibile, per essere ab eterno appreso dal divino intelletto. Noi veggiamo cadere dall'alto una pietra; e veggiamo altresì camminare per la via pubblica un uomo Il movimento della pietra è necessario, quello dell'uomo è libero: Per fermo noi veggendo i due detti movimenti, non li mutiamo in conto alcuno, ma li lasciamo tali, quali sono in sè stessi. Così fa la divina previdenza, quanto ai futuri liberi. Il nostro poeta reca un esempio, nel quale hanno luogo ad un tempo il movimento necessario, e il movimento libero. Noi, dic'egli, veggiamo una nave piena d'uomini giù discendere per la corrente d'un fiume. Il movimento della nave sospinta dalla corrente è necessario, quello degli uomini, che liberamente vi montarono sopra, e su e giù discorrono a loro talento per essa, è libero. Per certo noi veggendo la detta nave non facciamo, che il movimento di lei divenga libero, nè quello degli uomini necessario. Il medesimo si dee dire della divina previdenza, rispetto ai futuri liberi. Perocch'ella li vede, come se fossero presenti, e veggendoli non cangia in conto alcuno la loro natura, nè toglie dramma alla loro libertà.

Cicerone non seppe accordare insieme la previdenza divina, e il libero arbitrio dell'uomo, avvisandosi falsamente, che quella dovesse escludere questo, e questo quella. Se v' ha prescienza divina, diceva egli, l'ordine delle cose, cioè l'ordine delle cagioni, e degli effetti, che hanno luogo nell'universo, è certo, ed immutabile. Ora con la certezza, e immutabilità d'un tal ordine, non si può accordare in conto alcuno il libero arbitrio. Adunque è manifesto, che la divina previdenza lo esclude. Quanto all'altra proposizione, soggiungeva egli; se v' ha in noi libero arbitrio, com' egli può uscire in questo atto, o in quello, secondo che gli abbella l'ordine delle cose, cioè delle cagioni, e degli effetti, è di necessità incerto, e mutabile. Ora con la incertezza, e mutabilità d'un tal ordine non si può accordare in conto alcuno la divina previdenza. Adunque è manifesto, che il libero arbitrio dell'uomo la esclude.

A questo doppio argomento di Cicerone noi rispondiamo con s. Agostino, *(Citt. di Dio l. 5. c. 9.)* che l'ordine delle cose, in quanto comprende le cagioni, e gli effetti della natura, è necessario; tuttochè questa medesima necessità gli venga dal libero volere di Dio; ma in quanto egli comprende gli effetti dell'umana volontà, è libero. Nonpertanto egli esser può obbietto della scienza eterna di Dio, non pure, rispetto alla parte, che è necessaria, ma eziandio, rispetto a quella, che è libera. Chè questa parte altresì, dove la si consideri, appresso alla elezione dell'umana volontà, è determinata, quanto basta, a poter essere conosciuta con tutta certezza. Perocch'essa, comechè sia priva di necessità intrinseca, ha nondimeno una necessità estrinseca di presupposizione. La quale è al tutto bastevole al detto effetto. Or quando noi affermiamo, che i futuri liberi sono da Dio ab eterno conosciuti, riguardiamo la parte libera dell'ordine mondano, appresso alla elezione dell'umana volontà. Dalle quali considerazioni si raccoglie, come anche i futuri liberi soggiacciono alla

scienza eterna di Dio. D'altra parte, come fu per noi dimostrato, questa li lascia tali, quali sono. Adunque è manifesto, che la divina previdenza non esclude il libero arbitrio dell'uomo, nè questo quella.

Avendo noi dimostrata l'una delle due cose dal poeta nostro affermate nei due luoghi soprascritti, cioè che Dio vede ab eterno i futuri liberi, senza però farli necessarii, esaminiamo or l'altra, cioè se i beati, mirando in Dio, veggiano i medesimi futuri, avanti, che siano in sè. Dante ha ciò per indubitato. Onde prega il suo glorioso trisavolo Cacciaguida, perchè voglia manifestargli i casi della sua vita futura, intorno ai quali avea pur dianzi, sì nell'inferno, e sì nel purgatorio, udite parole gravi, e dolorose. Egli afferma, che Cacciaguida vede in Dio le cose contingenti, come noi veggiamo, non potere in un triangolo aver luogo due angoli ottusi. Noi veggiamo un tal vero con gli occhi della mente, mercè il raziocinio, pel quale i matematici ci dimostrano, che la somma dei tre angoli di qualsivoglia triangolo è uguale a due angoli retti. Di che raccogliamo, che nel triangolo non possono aver luogo due angoli retti. Perocchè in tal caso, aggiungendo il terzo angolo, la somma dei tre angoli eccederebbe i due retti. Onde conchiudiamo, che se in un triangolo non possono aver luogo due retti, molto meno vi potranno aver luogo due ottusi. Questa medesima verità noi la veggiamo, per così dire, eziandio con gli occhi del corpo. Dacchè, se dai due capi d'una linea orizzontale si tirino, in alto, o in basso, due linee in modo, che ciascuna d'esse faccia con l'orizzontale un angolo ottuso, esse saranno tra loro divergenti. Ondechè, quanto più si prolungheranno, tanto più l'una dall'altra s'allontanerà, nè mai potranno unirsi, e formare un triangolo.

La questione, che abbiamo alle mani, può essere proposta più o meno generalmente. Si può dimandare, se i beati veggano in Dio tutte, quante sono, le cose possibili; e si può dimandare altresì, s'eglino veggano in Dio tutte

le cose, che sono, furono, e saranno; o finalmente si può anche restringere la domanda a sole queste ultime. I beati non veggono in Dio tutte, quante sono, le cose possibili. E di vero possibile è tutto quello che può da Dio esser fatto; e può da Dio esser fatto tutto quello, che non avendo in sè veruna repugnanza, può da lui essere inteso. Ondechè a potere in Dio conoscere tutti i possibili, sarebbe mestieri comprendere tutta, quant'è vasta, la divina potenza ad un tempo, e la divina sapienza. Or nessun intelletto creato potrà mai darsi un tal vanto. Oltre a ciò le cose da Dio distinte, sono come quasi altrettante imitazioni sustanziali della divina natura, tuttochè imperfettissime. Or nessuno intelletto finito potrà mai sapere, in quanti modi la divina natura possa essere sustanzialmente imitata. Perocchè, a poter ciò sapere sarebbe necessario comprenderla a pieno. Or la divina natura, essendo infinitamente perfetta, non può capire in intelletto umano, nè angelico.

I beati non conoscono in Dio tutte le cose, che sono, furono, e saranno. Questi tre ordini di cose solo Dio li conosce a pieno, mercè la scienza, che chiamano di visione. Perocchè solo l'intelletto divino comprende l'eternità, nella quale si raccolgono tutti i tempi. Oltre a ciò tra le cose, che sono, furono, e saranno, hanno luogo principalissimo i pensieri degli uomini, dico i loro disegni, i loro intendimenti, i loro proponimenti. Questi, essendo affezioni d'un essere semplice, qual'è l'animo, sono di loro natura, occulti. Ondechè non possono esser veduti, se non da un occhio d'infinita virtù, qual è il divino. Appresso, è cosa manifesta, che al volere dee precedere il conoscere. Or noi sappiamo, che quanto interviene, in qual si sia tempo nell'universo, è voluto, o almen permesso da Dio. Però è forza, ch'egli conosca tutti i mondani avvenimenti, non eccettuati i pensieri umani, prima che siano recati in atto. Infine Dio, come supremo motore, liberamente concorre a produrre tutti i movimenti, sì corporei, e sì spirituali, quali sono i pensieri, che hanno luogo nel

mondo, quando che sia. Adunque egli conosce gli uni, e gli altri; se già non vogliamo dire, ch' egli concorra a fare quello, che ignora; il che è al tutto assurdo. Questi argomenti non potrebbero servire a dimostrare, che anco i beati debbono conoscere gli umani pensamenti. Perocchè la loro perspicacia troppo è minore della divina; e d' altra parte i mondani avvenimenti da loro non procedono; pogniamo, che Dio, per loro mezzo, effettui non poche opere, sì nell' ordine naturale, e sì nel soprannaturale.

Ma, dirà taluno, i beati veggono senza velo la divina essenza, nella quale, come in uno specchio, sono rappresentate tutte le cose presenti, preterite, e future. Però è da dire, ch' eglino le conoscano tutte, non eccettuati i pensieri umani. A ciò noi rispondiamo primamente, che Dio è uno specchio vivente, fornito di libero volere. Ondechè chiunque mira in esso, non può vedere, se non quello, ch' egli, nella sua sapienza, giudica di dovergli manifestare. In secondo luogo diciamo, che a poter vedere tutto quello, ch' è rappresentato in uno specchio, sarebbe mestieri abbracciarlo tutto, quant' è ampio, col guardo, cioè sarebbe mestieri, nel caso nostro, comprendere tutta, quant' è, l' amplitudine della divina natura. Ora non è possibile, che una mente finita mai giunga a tanto.

Comechè i beati non veggano in Dio tutte le cose, che possono essere, nè tutte quelle, che sono, in questo, o in quel tempo, nonpertanto egli è chiaro, che delle une, e delle altre essi hanno una conoscenza amplissima. Quanto alle cose umane, essi ne conoscono tutta quella parte, che loro s' appartiene, come che sia. Così, a cagion d' esempio, ciascuno d' essi conosce le dimande, che noi gli facciamo, or sia con la bocca, o anche solo col cuore. Il nostro poeta, in questo particolare, allarga alquanto la mano. Egli afferma in generale, che i beati veggono in Dio le cose contingenti prima, che siano; e quanto ai pensieri umani, egli insegna, quando in persona sua, quando in persona altrui, che i beati, mirando in Dio, li conoscono

ancor prima, che siano dalle menti umane conceputi. Beatrice vede i dubbii di Dante, e glieli dissipa, senza che vi sia bisogno, ch'egli a lei li discopra. Ella a lui dice, non chiede, quello ch'egli vuol sapere, perch'ella l'ha visto « ove s'appunta ogni ubi, ed ogni quando. »

S. Benedetto fa risposta al pensiero di lui, bench'esso non si mostri per alcun segno. Dante stesso a Carlo Martello, figliuolo di Carlo II. re di Napoli « la letizia, dice, che il tuo parlare m'infonde, mi torna più grata, perchè so, che tu la vedi in Dio,

« Ove ogni ben si termina, e s'inizia. »

S. Tommaso, riguardando nella luce eterna, apprende i pensieri di lui. Cacciaguida al suo diletto pronipote « io, dice, gran tempo innanzi, ho letto il tuo venire nel maggior volume,

« U' non si muta mai bianco, nè bruno. »

Tu credi, che il tuo pensiero da Dio in me trapassi, e in ciò ben t'apponi; che in questo regno i minori, e i grandi guardano nello speglio, in che il tuo pensiero apparisce, prima che tu lo formi. » Adamo discerne con tutta certezza i desiderii secreti di Dante, perchè li vede nel detto speglio, il quale rappresenta tutte le altre cose, e da nessuna d'esse è pienamente rappresentato. Tanto ampla, per avviso di Dante, si è la conoscenza delle cose di quaggiù, la quale hanno i beati nel veder Dio. Nonpertanto egli medesimo confessa, per bocca dell'aquila, immagine formata dall'adunamento d'innumerevoli anime, che i beati, tuttochè veggano Dio, non conoscono ancora tutti gli eletti. D'altra parte v'erano ragioni speciali, perchè i nominati personaggi dovessero conoscere i pensieri di Dante. Beatrice era sua guida nel celeste viaggio. Carlo Martello eragli stato intimo amico. I dubbii di Dante, i quali s. Tommaso prende a dissipare, erano stati mossi da certe parole dettegli pur dianzi da s. Tommaso stesso. Cacciaguida era

suo trisavolo. Alle domande, che Dante volea fare ad Adamo nessuno potea meglio soddisfare, che Adamo stesso. Però non è maraviglia, che a tutti questi personaggi siano stati da Dio rivelati i pensieri di lui, eziandio prima che fossero da lui formati. Nel resto non si può negare, che il nostro poeta amplifichi la conoscenza dei beati alquanto più, che non faccia il comun dei teologi.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMOTTAVA

RESURREZIONE DEI MORTI — GIUDIZIO UNIVERSALE.

« Li diritti occhi torse allora in biechi;
Guardommi un poco, e poi chinò la testa;
Cadde con essa a par degli altri ciechi.
E il duca disse a me: più non si desta
Di qua dal suon dell'angelica tromba.
Quando verrà la nemica podesta,
Ciascun ritroverà la trista tomba,
Ripiglierà sua carne, e sua figura,
Udirà quel, che in eterno rimbomba. »

Inf. c. 6.

« Ed egli a me: tutti saran serrati
Quando di Josafàt, qui torneranno
Coi corpi, che lassù hanno lasciati.
Suo cimitero da questa parte hanno
Con Epicuro tutti i suoi seguaci,
Che l'anima col corpo morta fanno. »

ivi c. 10.

« Come la carne gloriosa, e santa
Fia rivestita, la nostra persona
Più grata fia, per esser tuttaquanta.
Perchè s'accrescerà ciò, che ne dona
Di gratuito lume il sommo Bene;
Lume, che a lui veder ne condiziona. »

Par. c. 14.

« . . . . . Perchè t'abbagli
Per veder cosa, che qui non ha loco?
In terra è terra il mio corpo, e saragli

Tanto con gli altri, che 'l numero nostro
Con l'eterno proposito s'agguagli.
ivi c. 25.

In questi quattro luoghi Dante professa due dogmi de' più rilevanti della cristiana religione; ciò sono la risurrezione dei morti, e il giudizio universale. Nei primi due egli accenna la risurrezione dei reprobi, negli altri due la risurrezione degli eletti. In quello, che è tolto dal canto sesto dell'inferno, si parla d'un fiorentino soprannominato Ciacco, il quale per lo vizio della gola si giace con molti altri nel fango, sotto la pioggia, e la grandine, che mai non resta. Costui vistisi passare innanzi i due poeti, si leva a sedere, e avendo soddisfatto a Dante che volea sapere a che verrebbono le fazioni, ond'era allora lacerata Firenze, ricade nel fango. Virgilio coglie quindi occasione di richiamare alla mente del suo alunno il suono della tromba angelica, la venuta del giudice supremo, il ricongiungimento dell'anima, e del corpo, (1) la sentenza

(1) Nel canto decimo terzo dell' Inferno, l'anima di Pier delle Vigne, parlando delle anime degli uccisori di sè medesimi, le quali erano chiuse in certi aspri tronchi, e quasi come immedesimate con essi, dice a Dante:

« Come l'altre verrem per nostre spoglie,
Ma non però ch' alcuna sen rivesta;
Chè non è giusto aver ciò, ch' uom si toglie.
Qui le strascineremo, e per la mesta
Selva saranno i nostri corpi appesi,
Ciascuno al prun dell'ombra sua molesta. »

cioè al tronco, ove sarà di nuovo imprigionata la micidiale anima sua. Questo bizzarro trovato del nostro poeta, a prima giunta mal si può accordare col dogma cristiano della risurrezione della carne. Nonpertanto è da por mente, che nella risurrezione hanno luogo due effetti, ciò sono il ricomporsi del corpo, e il suo riunirsi all'anima. I quali due effetti nel fatto non sono mai disgiunti; perocchè il corpo si riunisce all'anima sì tosto, ch'egli è ricomposto. Ma può la mente nostra disgiungerli col pensiero. Or Dante volendo assegnare agli uccisori di sè medesimi una pena, che fosse in particolar modo adattata alla loro colpa, immaginò, che i loro corpi dovessero bensì

irrevocabile. Nell' altro luogo tolto dal canto decimo dell' inferno si parla delle tombe roventi, dove sono gli eresiarchi, e di quelle in particolare, dove sono i seguaci d' Epicuro, i quali negano l' immortalità dell' anima umana. Dante veggendo, ch' esse aveano i coperchi sollevati, s' avvisa, che siano aperte, acciocch' egli, e il suo duca possano vedere quelli, che ivi giacciono, e parlare con loro. Però Virgilio gli fa sapere, che le dette tombe stanno sempre aperte, e non saranno chiuse, se non da poi che coloro, ai quali sono destinate, avranno ripigliati i loro corpi, e saranno stati pubblicamente giudicati nella valle di Giosafat. In quel luogo, che è tratto dal canto decimo quarto del Paradiso, favella un' anima beata, e manifesta al poeta nostro, come i beati, dappoichè avranno rivestita la carne gloriosa, saranno persone compiute, e per questo rispetto più grate a Dio. Per la qual cosa sarà in essi maggiore il lume di gloria, onde sono disposti a vedere la divina essenza; più chiara la visione; più fervido l' amore; più vivo il raggio esteriore, che da esso procede. Il qual raggio non ci torrà la veduta del corpo, come la fiamma non toglie la veduta del carbone acceso; nè darà noia agli occhi. Perocchè questi saranno allora più forti, e più atti alla percezione delle sovrumane dilettazioni. Le parole dell' ultimo luogo, che è tolto dal canto ventesimoquinto del Paradiso, sono di s. Giovanni evangelista. Il quale afferma, che il suo corpo giace tuttavia in terra, ridotto in polvere, e vi giacerà, finchè sia compiuto il numero degli eletti, stabilito nell' eterno consiglio di Dio. Perocchè allora avrà luogo l' universale risurrezione. Il nostro poeta fa parlare s. Giovanni, nel detto modo, a fine di sgannare certuni, i quali credevano, che s. Giovanni non fosse morto, e che per conseguente fos-

essere ricomposti, ma non però riuniti alle anime, avvisandosi, per un errore innocente, che questo potesse bastare a mantere il dogma cristiano, da sé, in più luoghi del suo poema, tanto apertamente professato.

Digitized by Google

se stato assunto in cielo in anima e in corpo. A quest' effetto Dante finge di crederlo egli medesimo. Ondechè dassi a guardar fiso nella luce, che uscìa da quell' anima beata, se gli venga fatto di vedere in essa alcun' ombra, alcun vestigio del corpo. Però ella esce nelle riferite parole. Quella falsa credenza era nata da certe parole da Cristo dette a s. Pietro, intorno a s. Giovanni, e mal comprese dai discepoli. Avendo Cristo predetto a Pietro il martirio, questi gli domandò, che sarebbe di Giovanni. Alla qual domanda, secondo il testo greco, Cristo rispose: « se io voglio, ch' egli rimanga, finch'io venga, ciò che monta a te? » Da queste parole colsero i discepoli cagione di credere, che Giovanni non morrebbe. Ma secondo che nota Giovanni stesso, Cristo non avea detto, ch' egli non morrebbe, ma questo soltanto cioè « se io voglio, ch' egli rimanga, finch' io venga, ciò che monta a te? » Di che si vede, che il parlare di Cristo era stato ipotetico, non assoluto, e però non potea porgere alcun fondamento alla detta opinione.

La risurrezione della carne si prova per la testimonianza della sacra scrittura. Tra i molti luoghi, che se ne possono addurre, celeberrimo è questo, il qual è tolto dal capo decimonono del libro di Giobbe: « Io so, dicea Giobbe dal letamaio, dove giaceva, che il redentor mio vive, e che nell' ultimo giorno io risorgerò dalla terra, e di nuovo sarò rivestito della mia pelle, e nella mia carne vedrò il mio Dio; lui vedrò io medesimo, lui mireranno gli occhi miei, non quelli d' un altro. Questa mia speranza mi sta chiusa in petto. » Queste parole, le quali rispondono al testo latino della nostra volgata, paiono a prima giunta assai chiare. Nonpertanto gran dissidio è tra i sacri interpreti, intorno al loro significato. Alcuni affermano, che Giobbe ha per esse voluto significare, ch' egli sarebbe alla fine da Dio rimesso nel pristino stato di sanità, e d' opulenza. La qual cosa, per avviso di questi, il sant' uomo conobbe per un lume soprannaturale di tratto infusogli nella

mente. Altri vogliono che Giobbe per le dette parole abbia voluto dinotare, ch' egli nel giorno estremo ripiglierebbe il suo corpo, per grazia del suo divin redentore, e ad imitazione di lui. A questa interpretazione è assai favorevole quel dire del sant' uomo, ch' egli vedrà con gli occhi suoi propri il Dio suo; essendo manifesto, che ciò non saria possibile, s' ei non dovesse risorgere; e se il Verbo divino non si fosse incarnato, e dopo avere sostenuta la morte, non fosse ritornato alla vita. Altri finalmente insegnano, che Giobbe ivi si predice ad un tempo il ricuperamento della sanità, e il risorgimento. Dacchè quello esser dovea figura di questo. La qual maniera di predicimenti assai di frequente occorre nei sacri libri. Così, a cagion d' esempio, nel capo ventesimoquarto di s. Matteo, Cristo medesimo predice la distruzione di Gerusalemme ad un tempo, e la fine del mondo, ora distintamente, ora con parole, le quali servono a dinotare ambedue gli avvenimenti. Alla quale ultima interpretazione del vaticinio di Giobbe noi di buon grado ci atteniamo. Perocch' essa toglie il dissidio degli altri interpreti; e per quello, che fu, rende viemaggiormente credibile quello, che sarà.

Il dogma della risurrezione non è forse in alcun altro libro dell' antico testamento, tanto chiaramente espresso, quanto nel capo settimo del libro secondo de' Maccabei. Ivi si narra, come Antioco Epifane fece straziare con atroci supplizii, e mettere a morte sette fratelli ebrei, insieme con la loro madre, perchè ricusarono di mangiare le carni vietate dalla legge. Ivi si notano le parole, con che ciascuno di loro rimprovera al tiranno la sua crudeltà, e conforta sè medesimo, e gli altri a patire, e morire per la giustizia. Ora tre di loro in particolare, e la madre fanno una professione aperta, e piena del detto dogma. Il primo di questi tre, il quale fu ucciso in secondo luogo, essendo « vicino a rendere l' ultimo spirito, così parlò: tu, uomo scelleratissimo, distruggi noi nella vita presente, ma

il re dell'universo risusciterà nella vita eterna noi, che ora moriamo per le sue leggi. » Dopo di questo un altro alla prima richiesta, mise fuori la lingua, e stese costantemente le mani; e con fidanza disse: « dal cielo ho io queste cose; ma per amor delle leggi di Dio, ora io le disprezzo; perocchè spero, che da lui le riavrò. » Morto questo, un altro ancora « egli è, disse, troppo meglio essere uccisi dagli uomini, e sperando aspettare d'essere da Dio risuscitati; chè, quanto a te, tu non sarai risuscitato alla vita. » Per le quali ultime parole il martire invitto accenna alla risurrezione dei reprobi, riservata ad Antioco, la quale, tuttochè vera, nonpertanto a cagione dell'ignominia, e della pena, onde sarà accompagnata, fia troppo diversa da quella degli eletti. Infine la madre, tra le altre cose, dicea loro: « il Creatore del mondo, il quale stabilì la generazione dell'uomo, e a tutte le cose diede principio, renderà egli a voi di nuovo, per sua misericordia, e spirito, e vita; perocchè voi al presente, per amore delle sue leggi, non curate di voi medesimi; » e al più giovane in particolare aggiungeva « abbraccia, figliuol mio, la morte, affinchè in quel tempo di misericordia, (cioè nella risurrezione) io riabbia te, insieme con i tuoi fratelli. » Per le quali parole, sì della madre, e sì dei figliuoli, noi chiaramente apprendiamo, il dogma della risurrezione essere certissimo, non pure nelle sacre carte, ma eziandio nella tradizione dell'antico popolo ebreo. Chè, senza fallo, una tal dottrina è loro venuta principalmente da questo fonte.

S. Matteo, nel capo ventesimo secondo del suo vangelo, ci narra, che Cristo ai sadducei, che negavano la risurrezione, chiuse la bocca con questo argomento: « e quanto alla risurrezione de'morti, non avete voi letto ciò, che vi fu detto da Dio, quando disse: io sono il Dio d'Abramo, e il Dio d'Isacco, e il Dio di Giacobbe. Per fermo egli non è il Dio de'morti, ma de'viventi. » Questo argomento è efficacissimo, nè a schermirsene giova punto

il dire, che Dio dicendo, sè essere il Dio di ciascuno di que' tre patriarchi, altro non vuol significare, se non ch'egli fu già da ciascuno di loro in particolar modo onorato, e servito. Perocchè in tal caso avrebbe egli detto: *io fui* il Dio d' Abramo, non: *io sono*. Oltre a ciò, essere il Dio d'alcuno, non tanto significa, essere Dio da lui onorato, e servito, quanto aver Dio lui tolto a difendere, a proteggere, a governare con ispecial cura. Nel qual senso Dio disse più volte agli ebrei: voi siete popolo mio, ed io sarò Dio vostro. Ondechè quando disse: io sono il Dio d' Abramo, volle egli dir soprattutto: io sono il difensore, il protettore, il signore amorevole di lui. Ora è cosa manifesta, che Dio non può togliere a proteggere quelli, che non sono. Similmente a schermirsi dall'argomento di Cristo, non giova dire, che per esso non altro si prova, fuorchè l'immortalità dell'anima umana. Dacchè l'uomo non è tutto nell'anima; e però Dio mal si direbbe Dio d'Abramo, se fosse tale, solamente, rispetto all'anima di lui. Vero è che quando Cristo recò quell'argomento, l'anima d'Abramo era disgiunta dal suo corpo; nonpertanto, come in esso si presuppone, che la detta anima sia supernalmente ordinata a ricongiungersi al corpo, per esso al tutto si dimostra, non pure l'immortalità, ma eziandio la risurrezione. Infine si vuole osservare, che nell'animo de' sadducei la questione della risurrezione era congiunta, e quasi come immedesimata con quella dell'immortalità. Perocch'eglino per questo negavano, che l'uomo dovesse risorgere, perchè faceano l'anima umana mortale. La qual cosa troppo bene sapendo Cristo provò loro direttamente l'immortalità, e per obbliquo altresì la risurrezione.

Il dogma cristiano della risurrezione non ha in sè nulla, che punto ripugni al lume del natural discorso. E di vero in che dimora ella la risurrezione? Ella dimora nell'essere il corpo nostro ricomposto, e ricongiunto all'anima. Or se Dio potè da principio fare l'uomo dal nulla, perchè non potrà rifarlo, ricongiungendo le parti, ond'è composto?

Digitized by Google

Chi non vede, che chi potè fare il più, dee altresì poter fare il meno? Ben dunque a ragione un moderno poeta uscì a questo proposito in queste parole:

« Chi seppe tesser pria dell'uom la tela
Ritesserla saprà. L'eterno Mastro
Fece assai più, quando le rozze fila
Del suo nobil lavor dal nulla trasse;
E allor non fia, per circolar di tanti
Secoli, e tanti indebolita punto,
Nè invecchiata la man del Mastro eterno. »

Vero è, che noi non comprendiamo, come possa un corpo disfatto essere rifatto. Ma troppe sono le cose, che noi non comprendiamo, nè per questo le neghiamo. Nel che procediamo assai ragionevolmente. Chè non è un medesimo, essere alcuna cosa superiore alla ragione umana, ed esserle contraria. Per ugual modo noi non comprendiamo, come una cosa, che non era, cominci ad essere, come uno spirito sia naturalmente congiunto con la materia, e cento altri veri somiglianti; dei quali nonpertanto siamo certissimi. Ma, dicono, un corpo umano ridotto in polvere si cangia in un altro essere, a cagion d'esempio in un vegetale; nel quale stato serve d'alimento ad un altro corpo parimente umano. Di che avviene, che una medesima porzione di materia, la quale appartenne già ad un tal corpo umano, venga, in processo di tempo, ad appartenere a molti altri corpi della stessa natura; e come la detta porzione di materia non può essere data, se non a solo un corpo, tutti gli altri corpi, ai quali essa appartenne saranno di necessità sustanzialmente diversi da quelli, che furono.

A ciò noi rispondiamo, che al mantenimento della identità nel corpo umano, non è necessario, ch'esso si componga mai sempre della stessa materia, e nella stessa misura. Il nostro corpo perde di continuo alcun che di vecchio, e acquista alcun che di nuovo, e nonpertanto

rimane sempre il medesimo. Quanto alle trasformazioni, alle quali è sottoposta la materia, Dio solo le conosce tutte, quante sono, e non pure le conosce, ma le regola altresì, e le tempera a suo senno. Ondechè, volendo egli, che tutti gli uomini risorgano, ciascuno col suo proprio corpo, non è possibile, che per esse sia mai posto verun ostacolo al pieno adempimento di questa sua volontà.

La risurrezione dell'uomo è richiesta dalla giustizia stessa di Dio rimuneratore dei buoni, e punitore dei malvagi. Come l'uomo non riceve in questa vita una mercede, o una pena, che risponda a pieno al merito, o demerito delle sue azioni, ragion vuole, ch'egli sia rimunerato, e punito in una vita futura. Or, tolta la risurrezione, non potrebbe ciò farsi. Perocchè, in tal caso, sarebbe rimunerata, o punita sola l'anima; la quale è bensì parte precipua dell'uomo, ma non è l'uomo. Adunque è manifesto, che la giustizia stessa di Dio retributore richiede, non pure che sopravviva l'anima, ma e che riviva il corpo, e ad essa si ricongiunga. Oltre a ciò si vuole avvertire, che in questa vita, alla pratica della virtù, o del vizio, comunemente concorrono ambedue le parti dell'uomo; e dei travagli, e diletti, onde la detta pratica è accompagnata, sono altresì partecipi l'anima, e il corpo. Però non sarebbe giusto, che nella futura vita il premio, o il supplizio fosse dato a sola l'anima. Il premio apparecchiato ai buoni è la felicità. Or, dove non dovesse aver luogo la risurrezione dei corpi, le anime dei buoni non potrebbero esser felici. E di vero la felicità consiste nel pieno appagamento di tutti i desiderii ragionevoli. Or tolta la risurrezione, rimarrebbe mai sempre in quegli spiriti eletti un desiderio ragionevolissimo non adempiuto, cioè il desiderio di ricongiungersi ai loro corpi. Tal è l'avviso di tutti i teologi; tal è altresì l'avviso del poeta nostro, il quale ci narra, (*Par. c. 14.*) com'egli essendo lassù cinto da un doppio cerchio d'anime sante, una d'esse splendidamente parlò della futura restaurazione

delle loro persone, il qual parlare piacque soprammodo a tutte l'altre, le quali però proruppero in un grido d'approvazione tanto subito, e concorde,

« che ben mostrar desio dei corpi morti. »

Però è manifesto, che dove questi non dovessero tornare in vita, quelle non potrebbono esser felici. Vero è, che elle al presente hanno felicità, tuttochè siano disgiunte dai corpi. Sopra ciò è da notare, ch'elle ora sono certe di doverli, quando a Dio piaccia, ripigliare. La qual certezza toglie al detto desiderio ogni acerbità. Ma nella presupposizione, che i corpi non dovessero rivivere, elle dispererebbero di poterli riavere; la quale disperazione metterebbe il colmo al loro dolore.

La risurrezione si riferisce al giudizio. Dacchè per questo hanno gli uomini a risorgere, perchè hanno ad essere giudicati. Moltissimi sono i luoghi, sì del vecchio testamento, e sì del nuovo, pei quali ci si fa palese questo gran vero. Al nostro intendimento basta indicarne alcuni pochi. Nel capo ventesimo quinto di s. Matteo, Cristo medesimo ci mette sotto gli occhi la maestà della sua seconda venuta; il congregarsi di tutte le genti innanzi al suo tribunale; il segregamento dei buoni, e dei malvagi; le dolci parole, con che inviterà gli eletti a possedere il regno apparecchiato loro dal cominciamento del mondo; il motivo, onde sarà condotto a rimunerarli; e come avrà per fatto a sè, quanto eglino avranno fatto in prò dell'ultimo de' suoi fratelli. E di rincontro le dure parole, con che respingerà da sè i reprobi nel fuoco eterno, apparecchiato agli angeli prevaricatori; il motivo, onde sarà condotto a condannarli; e come avrà per fatto a sè, quanto eglino avranno fatto in danno dell' ultimo de' suoi fratelli; e in fine il pronto eseguimento dell' una sentenza e dell'altra.

Tra gli scrittori divinamente ispirati nessuno forse tanto apertamente insegnò il dogma dell'universale giudizio, quanto s. Paolo. Ciò fece egli massimamente in Atene, nell' areopago, allorchè annunziò agli ateniesi quel Dio,

ch' eglino adoravano, senza conoscerlo. Dopo aver loro mostrato, che questo Dio ad essi ignoto ha creato il cielo, e la terra, e però non può essere circoscritto da verun tempio materiale; ch' egli dispensa del continuo a tutti gli animali il respiro, e la vita; e però non abbisogna del servigio d'alcun uomo; aggiunge, ch' egli trasse da un solo uomo tutta l'umana famiglia, e la diffuse per tutta la terra, con quest' intendimento, ch' ella venisse al conoscimento di lui, e studiosamente lo cercasse; essere agevol cosa il trovarlo, essendo che noi in esso viviamo, e ci moviamo, e siamo; noi venire da lui, ed essere, quanto all' anima a lui somiglianti, e per conseguente essere stolta cosa immaginare, ch' egli sia somigliante al metallo, e alla pietra scolpita dall' arte umana: dopo aver, dico, mostrato agli ateniesi, con divina eloquenza, tutte queste cose, Paolo così conchiude il suo magnifico discorso, nel capo decimo settimo dei Fatti degli Apostoli. « Avendo adunque Dio dissimulati i tempi di tanta ignoranza, al presente dinunzia in ogni luogo a tutti gli uomini, che si ravvedano. Perocch' egli ha determinato un giorno, nel quale giudicherà il mondo, secondo giustizia, per mezzo d'un uomo, ch' egli ha stabilito. Della qual cosa egli ha fatta fede a tutti, avendolo suscitato da morti ». Sopra le quali parole dell' Apostolo, noi possiamo, al nostro proposito osservare, com' egli per esse agli ateniesi annuncia, non pure il giudizio estremo, ma eziandio il giudice, cioè Gesù Cristo. Oltre a ciò, come in prova dell' aver Dio commesso a Cristo un sì alto uffizio, egli adduce la risurrezione di lui medesimo. Il che fa egli assai ragionevolmente. Mercecchè la risurrezione di Cristo è indubitata; e d'altra parte ella serve mirabilmente a dimostrare, che Cristo è giudice supremo. Dacchè per essa Cristo fu da Dio sollevato sopra tutti gli uomini; anzi ella serve in generale a dimostrar vera tutta quanta la dottrina evangelica, essendo impossibile, che Dio faccia un miracolo, in confermazione d'una dottrina falsa.

Digitized by Google

Nel libro medesimo dei Fatti degli Apostoli, al capo ventesimo quarto, noi leggiamo, che s. Paolo annunciò l'estremo giudizio in un altro incontro non men solenne. Era egli in Cesarea, in carcere, dove i romani lo custodivano, per salvarlo dalle insidie de' giudei; quando a quella città venne il preside romano Felice con Drusilla sua moglie, donna giudea di stirpe regia, la quale, abbandonato il marito legittimo, erasi da qualche anno a lui data. Il detto preside, fosse per vaghezza d'udire una dottrina nuova, o per alcun altro motivo più basso, volle da Paolo apprendere la fede di Cristo. Il santo Apostolo sapendo, ch'egli era avaro, e adultero, e non si curando punto della sua grazia, gli ragionò della giustizia, e della castità, e soprattutto del giudizio a venire, tanto francamente, che Felice tutto spaventato non sostenne d'ascoltarlo più avanti. Ondechè, rottagli a mezzo la parola, lo licenziò promettendogli di chiamarlo altra volta, in tempo opportuno.

Un altro luogo molto insigne, intorno all'universale giudizio, è nel capo ventesimo dell'Apolicasse. « Ed io, dice s. Giovanni, vidi i morti, grandi e piccoli, i quali stavano in piè davanti al trono; e i libri furono aperti, e un altro libro fu aperto, che è il libro della vita; e i morti furono giudicati dalle cose scritte nei libri, secondo le opere loro. » In questo luogo i morti, che stanno in piè davanti al trono del giudice supremo, sono gli uomini richiamati dalla morte alla vita, a quest'effetto. I libri aperti sono le loro coscienze, nelle quali sono, quasi come scritte, tutte le loro opere, sì buone, e sì cattive. Anche pei detti libri è dinotata la scienza infinita di Dio, alla quale non isfugge verun'azione di qual si sia uomo, per quantunque occulta. Il libro della vita è questa scienza medesima, in quanto ella conosce infallibilmente il numero degli eletti. Ora, dei sopraddetti morti s. Giovanni adoperando, secondo il costume dei profeti, il tempo passato per lo futuro, afferma, ch'essi furono giudicati, ciascuno, secondo le opere sue. Adunque è manifesto, che noi qui abbiamo una prova indubitata, sì della

risurrezione dei morti, sì principalmente dell'universale giudizio.

Nell'universale giudizio le coscienze saranno patenti per modo, che ciascuno vedrà chiaramente, non pure la sua, ma e quella di tutti gli altri. Ciò s. Tommaso dimostra in questa forma: « è cosa convenevole, egli dice, *(Suppl. q. 87. a. 2.)* che nell'estremo giudizio sia fatta a tutti palese la divina giustizia, la quale al presente, in molti casi, è nascosa. E come la giustizia d'una sentenza, che condanna, o rimunera, dimora nell'essere essa conforme ai meriti, o demeriti della persona condannata, o rimunerata; a poter conoscere la giustizia dell'ultima sentenza, è al tutto necessario conoscere i meriti, o demeriti di tutti gli uomini. Or questi meriti, o demeriti non potranno allora dagli uomini essere letti altrove, che nelle coscienze loro. Adunque è forza, che nell'estremo giudizio ciascuno abbia innanzi aperta la coscienza, non pur sua, ma quella altresì di ciascun altro. »

Secondo la fede cattolica ciascun uomo è giudicato in particolare nel fin della vita; onde pare superfluo, ch'egli sia giudicato altresì nell'ultimo giorno, insieme con tutti gli altri.

A questo argomento il lodato dottore *(q. 88. a. 1. ad 1.)* risponde che « ciascun uomo è persona singolare ad un tempo, e parte di tutta l'umana famiglia. Però soggiace a due giudizii; de' quali l'uno è singolare, ed ha luogo appresso la morte; quando egli sarà ricompensato, secondo quello, che avrà fatto in questa vita, comechè non interamente; perocchè sarà ricompensato soltanto nell'anima. L'altro giudizio sarà fatto di lui, in quanto egli è parte dell'umana comunità; secondo che si dice essere giudicato dall'umana giustizia un uomo, allorchè è giudicata la comunità, alla quale egli appartiene. Per tal modo, quando si farà l'universale giudizio di tutta la stirpe umana, e saranno separati i buoni dai malvagi, sarà per conseguente giudicato altresì ciascuno. »

Digitized by Google

MASSIMA DECIMANONA

ETERNITÀ DELLE PENE INFERNALI.

« Per me si va nella città dolente;
Per me si va nell'eterno dolore;
Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto Fattore;
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapienza, e il primo Amore.
Dinanzi a me non fur cose create,
Se non eterne, ed io eterna duro.
Lasciate ogni speranze, o voi che 'ntrate. »

. . . . . .

« . . . . Guai a voi, anime prave:
Non isperate mai veder lo cielo.
Io vegno per menarvi all'altra riva
Nelle tenebre eterne, in caldo, e in gelo. »
Inf. c. 3.

Della eternità delle pene infernali il nostro poeta ragiona in molti luoghi del suo poema. Al nostro intendimento bastano i due soprascritti, de' quali il primo è una iscrizione posta al sommo della porta dell'inferno; l'altro è una rampogna di Caronte alle anime destinate a quel luogo di tormenti. Nel primo dei due detti brani, parla la porta stessa. Il dolore, onde sono trafitti i dannati, è da lei detto eterno assolutamente, e senza restrizione alcuna, cioè in senso proprio, e stretto. La moltitudine dei dannati è detta gente perduta. Or tale non sarebbe, s'essa dovesse, quando che sia, conseguire la celeste beatitudine. Stando alle parole d'essa porta; a fabbricar lei, cioè a fabbricar

l'inferno, concorsero tutte e tre le divine persone; il Padre, al quale s'appropria la possanza; il Figliuolo, al quale s'appropria la sapienza; e lo Spirito Santo, a cui s'attribuisce l'amore; e a ciò fare, furono elle mosse dalla giustizia; tanto è lungi, che l'inferno ad essa punto ripugni. Prima dell'inferno non furono altre creature, dagli angeli in fuori, i quali sono incorruttibili. E di vero Cristo stesso in s. Matteo *(c. 25.)* attesta, che il fuoco eterno apparecchiato fu per Lucifero, e per gli angeli, che lo seguitarono. Avendo Dio ab eterno preveduto il peccato degli angeli, stabilì di fabbricare l'inferno, a fine di castigarli; e nel tempo, dappoich'ebbero peccato, il fabbricò, quando ancor non avea creato l'uomo. Il carcere infernale dura eterno. Adunque i prigioni, che sono in esso rinchiusi non ne usciranno giammai. Dacchè se dovessero uscirne, dopo un tempo, per quantunque prolungato, il carcere si rimarrebbe vuoto, e per conseguente inutile. Il che delle opere di Dio non si può dire. Or tutte queste ragioni manifestamente comprovano l'eternità delle pene infernali. A questo terribile vero mettono il suggello le parole, onde si chiude l'iscrizione. Per esse la porta infernale intima a quelli, ch'entrano, di lasciare ogni speranza, sì quella d'uscire da quel tristo luogo, sì quella di ritornare nell'antico nulla. Però stoltamente agognano la seconda morte; essendo certo, e manifesto, ch'eglino dovranno ivi stare in corpo, e in anima, per sempre. Nella rampogna di Caronte si toglie di nuovo ai reprobi ogni speranza di rivedere la luce del cielo; s'annunzia loro l'eternità del carcere infernale; si fa loro sapere, che dovranno essere immersi nel fuoco, e nel gelo. Intorno al qual doppio tormento, i padri, e teologi tra loro discordano alquanto. Gli antichi in gran numero pongono nell'inferno, non pure il fuoco, ma eziandio il gelo, entrambi reali, e corporei, entrambi destinati a castigare con tormenti contrarii, sì i corpi, e sì l'anime dei reprovati. Questi dottori si fondano massimamente nell'aver Cristo

più volte affermato, che nell'inferno sarà pianto, e stridore di denti. Il quale ultimo effetto è tutto proprio del freddo eccessivo. Con essi pare, che consenta il poeta nostro, il quale nel suo Inferno colloca i traditori nella ghiaccia, e fa loro mettere i denti in nota di cicogna. Per contrario i teologi, e i sacri interpreti più recenti, considerando, che il fremito dei denti procede in generale dalla rabbia, e dalla disperazione, insegnano, che dall'essere nell'inferno il pianto, e lo stridore dei denti non si può raccogliere, che sia ivi il gelo vero e materiale, e però non vel pongono.

L'eternità delle pene infernali ci è attestata da Cristo stesso, il quale, secondo che scrive s. Matteo nel capo ventesimo quinto del suo evangelio, a coloro, che saranno a sinistra, nel giorno estremo, dirà « andate lungi da me maledetti nel fuoco eterno. » Qui si parla d'una eternità propriamente detta. Ciò si raccoglie da queste altre parole di lui medesimo, per le quali è ivi significata l'esecuzione delle due contrarie sentenze, « e questi andranno nel supplizio eterno, e i giusti nella vita eterna. » E di vero, in quest'ultimo luogo, d'un modo stesso è detto eterno il supplizio dei peccatori, e la vita eterna dei giusti. Or questa, fuor d'ogni controversia, sarà eterna nel senso proprio. Adunque eterno altresì nel senso proprio fia quello.

Oltre a ciò Cristo in s. Marco al capo nono, esortandoci a togliere ogni cagione di scandalo, « se, dice, la mano tua, ti scandalezza, troncala; meglio è per te entrare monco alla vita, che con due mani andare all'inferno, nel fuoco inestinguibile; dove il verme dei dannati non muore, e il fuoco non si spegne. E se il piè tuo ti scandalezza, taglialo; meglio è per te entrare zoppo nella vita eterna, che, con due piedi, essere precipitato nel pozzo del fuoco inestinguibile; dove il verme loro non muore, e il fuoco non si spegne. Che se l'occhio tuo ti scandalezzi, cavalo; meglio è per te entrar losco nel regno di Dio, che, con due occhi, essere precipitato nel pozzo del fuo-

co; dove il verme loro non muore, e il fuoco non si spegne. » Intorno a questo luogo si vuol notare, come in esso, del fuoco infernale s'afferma per ben tre volte, ch'esso non s'estingue; anzi si ripete, ch'egli è inestinguibile, in quanto nessuno è, da Dio in fuori, che possa estinguerlo, e Dio non vuole. Del verme, tre volte altresì s'afferma, ch'egli non muore. Quanto alla natura del detto fuoco, il comune dei padri, e dei teologi insegna, ch'esso è vero, e materiale, tuttochè sia incomparabilmente più attivo, e più penetrante del nostro. Quanto al verme, non pochi l'hanno per reale, e vogliono, ch'esso mai non resti di rodere le carni sempre crescenti del dannato. Nonpertanto i più, con s. Tommaso, stimano lui non essere altro, che il rimorso della coscienza. Nel resto ognun vede, come un tormento, che viene da un fuoco, che mai non si spegne, e da un verme, reale o metaforico, che mai non muore, debba essere di necessità interminabile. Però è chiaro, che l'eternità delle pene infernali, per la divina parola è fatta certa, e manifesta.

L'eternità delle pene infernali spiace forte, non pure ai miscredenti, ma eziandio ai falsi cristiani. Però adoperano ogni loro ingegno, a fine di dimostrarla falsa, o almeno di renderla incerta. Dall'essere nei sacri libri le pene future dei malvagi appellate eterne, non si può, dicono, raccogliere, ch'elle siano interminabili. Eterno ivi, assai di frequente, suona lungo, diuturno. Così si chiama eterno il possedimento della terra promessa conceduto agli ebrei; eterno il trono di David; anzi eterno altresì è detto il fuoco, che piovve dal cielo, sopra gli abitanti di Sodoma, e di Gomorra, e delle altre città, che aveano per simil guisa peccato, tuttochè sia esso stato di corta durata.

Oltre a ciò, soggiungono essi, volendo in questo particolare intendere le sentenze della scrittura d'una pena interminabile, noi possiamo comodamente intenderle d'una pena negativa, cioè dell'annientamento assoluto dei malvagi. E certo, dov'essi siano finalmente ridotti al niente,

Digitized by Google

saranno in eterno esclusi dal regno dei cieli. Questa interpretazione delle dette sentenze, pare a loro, che ci sia suggerita dalla scrittura medesima, la qual suol dinotare la dannazione degli empi, con i nomi di morte, di perdizione, di distruzione, i quali nomi sono da sè attissimi a significare l'annientamento assoluto. Aggiungi, che una tal pena è al tutto richiesta dalla divina giustizia; sendo giusto, che chi abusò dei benefizii ricevuti, in offesa del benefattore, ne sia spogliato; or tra i benefizii divini, dei quali i malvagi abusarono, in offesa di Dio. principalissimo è l'essere. Adunque è convenevole, ch'egli ne li privi riducendoli in nulla.

Infine, se vogliamo, dicono, intendere le sentenze bibliche d'una pena, che sia, ad un tempo, interminabile, e positiva, abbiamo da por mente, che Dio intimando ai malvagi una tal pena, non però intese d'obbligarsi di mandar ad effetto la sua minaccia. Dacchè la minaccia in ciò si diversifica dalla promessa, che questa concede a chi l'accetta un diritto d'avere, a suo tempo, la cosa promessa, e però, se non la si mantenga, se gli fa ingiuria; laddove la minaccia non dà al minacciato alcun diritto, e però si può lasciar d'adempirla senza ingiustizia. Di cotali minacce da Dio fatte agli uomini, ma non adempiute, non poche occorrono nei sacri libri, tra le quali celeberrima è quella ch'egli fece a Ninive, per bocca di Giona, secondo la quale, la detta città doveva essere distrutta, dopo quaranta dì; e non pertanto ella ottenne da Dio il perdono, e non patì alcun danno. In tal guisa contro l'eternità delle pene infernali ragionano i falsi cristiani.

Questi argomenti troppo sono fiacchi contro l'eternità delle pene infernali, la quale, come abbiamo veduto, ci è attestata dalla parola divina. E di vero, quanto al primo, noi concediamo, che dagli scrittori, sì sacri, e sì ancora profani, eterno non di rado è detto ciò, ch'è diuturno. Ma osserviamo, che un tal nome, nel senso proprio dinota una durata interminabile. A voler conoscere,

in qual senso esso si pigli, è da por mente al subbietto, al quale è applicato. Dove questo non sia punto capevole d'eternità, sarà chiamato eterno in senso largo. In tal modo è adoperato nei primi due luoghi sopra notati dagli avversarii. Chè per fermo, nè il possedimento della Cananitide, nè il trono davidico esser poteano senza termine. Per contrario l'uomo, quanto all'anima, è immortale, e dopo la risurrezione, sarà immortale altresì, quanto al corpo; e però i supplizii, ai quali, se mai si danni, dovrà soggiacere, saranno eterni nel senso più stretto. Ma ciò, che nel caso nostro toglie ogni ragionevole dubbio, si è che i detti supplizii, secondo la divina parola non avranno mai termine. Però è forza attribuir loro una eternità propriamente detta. Quanto al fuoco, onde furono consunti i pessimi abitatori di Sodoma, e delle città finitime, esso da s. Giuda è chiamato eterno, sì perch'esso, anche dopo l'incendio, rimase in certi spiacevoli effetti, i quali eziandio a'dì nostri colà si veggono nelle acque, nella terra, nei frutti degli alberi; sì perchè fu immagine, tuttochè imperfetta, del fuoco interminabile dell'Inferno.

Quanto al secondo argomento, con che i falsi cristiani impugnano l'eternità delle pene infernali, rispondiamo: che la sacra scrittura pone la dannazione dei malvagi nell'essere essi ad un tempo esclusi dal regno de'cieli, e sottoposti a pene sensibili, che non avranno mai fine. Nè punto giova ai nostri avversarii il dire, che la scrittura dinota non di rado la dannazione con i nomi di perdizione, e di morte. Perocchè questi nomi, e parecchi altri ad essi somiglianti, non esprimono in conto alcuno l'annientamento. La dannazione è detta perdizione, perchè per essa il dannato rimane escluso in perpetuo dal regno celeste; è detta morte, perchè il dannato per essa rimane spogliato in perpetuo della grazia divina, nella quale dimora la vita soprannaturale dell'anima umana. Anzi la scrittura stessa piglia i due detti nomi in un senso positivo. Nel capo decimosettimo dell'evangelio di s. Gio-

Digitized by Google

vanni, Giuda è chiamato figlio di perdizione: ivi stesso s'afferma, che meglio era per lui non esser nato. Or se Giuda avesse dovuto essere annichilato, non meglio, ma un medesimo, sarebbe stato per lui non essere creato. Adunque, acciocchè si possa dire con verità, ch'era per lui meglio non esser nato, è mestieri presupporre, ch'egli dovea soggiacere in perpetuo alla doppia pena del danno, e del senso. Nel capo ventesimoprimo dell'Apocalisse, ci si dice, che cosa sia la morte seconda, con queste parole: « quanto ai pusillanimi, ed agli increduli, ed a'peccatori, ed agli abbominevoli, ed a'fornicatori, ed a'maliardi, ed agli idolatri, ed a tutti i menzogneri, il loro retaggio sarà nello stagno ardente di fuoco, e solfo; questa è la seconda morte. » (1) Di che si vede, che nei sacri libri un tal nome applicato ai dannati significa tutt'altro che l'annichilamento. Nel resto, anche nella morte prima, l'anima sopravvive incorrotta, e il corpo ritorna in polvere sì fattamente, che nessuna parte di lui, per quantunque piccola, rimane però annientata.

Alla ragione la quale si trae dall'ingratitudine dei malvagi, in prova dell'essere convenevole il loro annientamento, così risponde s. Tommaso: (*Suppl. q. 99. a. 1.*) « benchè l'uomo peccando contra Dio, che è autore dell'essere, si meriti di perderlo, nonpertanto considerato il disordine dell'azione peccaminosa, non se gli dee in pena la perdita dell'essere. Perocchè l'essere si presuppone al merito, e al demerito; nè per lo detto disordine

(1) Nel canto primo dell'Inferno, Virgilio dice a Dante, che della selva, nella quale s'era smarrito, il trarrebbe per luogo eterno, dove udirebbe le strida disperate, e vedrebbe gli antichi spiriti, dolenti per modo, che ciascuno d'essi grida, cioè sospira la seconda morte. Qui per questo nome, si dinota l'annientamento. Ma è da notare, che il nostro poeta, in persona di Virgilio afferma bensì, che i dannati anelano all'annientamento, ma non afferma, che alcuno d'essi l'abbia mai conseguito; anzi, chiamando egli quel luogo eterno, e quegli spiriti antichi, mostra aperto di tenere per fermo, che nessuno di loro potrà mai giungere a conseguirlo.

è tolto, o punto guastato; e però non si può ragionevolmente affermare, che alcuna colpa debba essere punita con la privazione dell' essere. Oltre a ciò l'annientamento è manifestamente escluso dalla divina parola; e d'altra parte i malvagi si meritano una pena maggiore, cioè una pena positiva ad un tempo, e perpetua, per la quale si possa dire con verità, che meglio era per loro, se non fossero mai stati creati.

Il divario, che è dalla promessa alla minaccia, noi non lo neghiamo. Nonpertanto osserviamo, che l'adempimento delle minacce divine dipende comunemente dal pentimento dell'uomo. Onde Cristo agli ebrei, parlando della morte di coloro, il cui sangue Pilato avea mescolato col sangue delle vittime, che stavano offerendo; e della morte altresì di coloro, sopra i quali era pur dianzi caduta la torre di Siloe, ripetea (*Luc. 12*) « se non vi ravvedete, tutti per simil guisa perirete. » Se l'uomo a tempo si penta de' suoi peccati, le divine minaccie non saranno adempiute. Ma, nel caso opposto, elle saranno senza fallo mandate ad effetto. Così Ninive, mercè il pentimento, si salvò dall'ultimo sterminio, al quale senza dubbio sarebbe venuta, dove nel giro dei quaranta giorni prefissi non si fosse ravveduta. Vero è che il minacciante non rimane per la minaccia obbligato ad effettuarla. Nondimeno la dignità sua richiede il più delle volte, ch'ella sia effettuata. Anche è da notare, che la minaccia, dove si possa agevolmente sperare, ch'ella non sia adempiuta, fallisce allo scopo suo, che è quello di ritrarre l'uomo dal vizio, e torna vana. Il che delle divine minacce non si può a verun patto affermare. Per queste considerazioni si rende aperto, che a dimostrare l'eternità delle pene infernali, ci potrebbero bastare anche sole le divine minacce; tuttochè non sia da farne quella ragione, che si fa delle divine promesse. Ma nei sacri libri, oltre i luoghi, dove Dio minaccia ai peccatori impenitenti la pena eterna, havvene altri molti, dove Cristo, in termini chiari, e recisi, afferma, ch' ella

è tale. Questo egli afferma soprattutto per le parole, onde chiude la descrizione dell'universale giudizio, dicendo che i malvagi andranno nel fuoco eterno, e i giusti nella vita eterna. Questo egli afferma là, dove attesta, che il verme, onde i dannati sono rôsi, non muore; e il fuoco, onde sono arsi, non si spegne. Ondechè, se i supplizii dei dannati dovessero, quando che sia, aver fine, Cristo sarebbe mendace. Or ciò non può essere in conto alcuno. Però è forza confessare, che i detti supplizii sono al tutto interminabili.

La pena eterna per le colpe gravi è richiesta dalla divina giustizia. Ciò s. Tommaso dimostra in questa guisa. La pena, egli dice, *(Suppl. q. 99. a. 1.)* dee rispondere alla colpa, nella intensione, non nella durata. Ragion vuole, che la pena sia tanto più, o men grave, quanto è più, o men grave il peccato, che per essa hassi a castigare. Ma troppo strano sarebbe il dire, che la pena non dee avere una durata maggiore di quella, ch'ebbe il peccato. In tal caso l'omicidio, il tradimento, e non pochi altri delitti, i quali si compiono, per così dire, in un attimo, non potrebbero essere giustamente puniti, se non con supplizii passeggeri. Or questo è contrario, eziandio alle leggi umane, le quali ai detti delitti prescrivono non di rado pene lunghissime. La durata della pena tra gli uomini dipende dalla qualità del delitto, il quale alcuna volta è tale, che per esso il delinquente si merita d'essere al tutto separato dal consorzio de' suoi concittadini, or sia per l'esiglio, o per la morte; altra volta il delitto è tale, che il delinquente per esso non si merita il detto separamento. In tal caso la pena gli si dee prolungare, o accorciare, secondo che torna meglio per la sua emendazione, acciocch'egli possa vivere in compagnia degli altri, senza loro danno, o pericolo. Per ugual modo l'uomo, a cagion del peccato, nel quale cadde, dee talora, secondo la giustizia divina, essere al tutto diviso dalla compagnia dei cittadini del cielo. Ciò s'avvera di qualsivoglia peccato, che sia

contrario alla carità di Dio, o del prossimo, la quale lega insieme i cuori dei detti cittadini con vincolo di santa amicizia; e come ogni grave peccato contraddice alla carità, ragion vuole, che chi lo commette, sia per esso escluso in perpetuo dalla compagnia dei santi, e sottoposto ad un supplizio eterno. La pena prescritta dalla civil comunanza non si stima perpetua; perchè l'uomo non vive quaggiù in perpetuo, e la stessa civil comunanza talora vien meno. Ma se l'uomo vivesse quaggiù in perpetuo, la pena dell'esiglio, a cagion d'esempio, o della servitù, la quale per certi delitti è stanziata dalla legge umana, durerebbe eterna. Quanto a coloro, i quali peccano sì fattamente, che non si meritano d'essere però esclusi in perpetuo dalla celeste città, eglino debbono essere castigati con pena più, o men lunga, quant'hanno più, o men da purgare. La qual legge noi veggiamo essere osservata dalla giustizia umana in questo mondo, e dalla giustizia divina nel purgatorio.

Un altro argomento, in prova dell'esser giusto il supplizio eterno, s. Tommaso lo trae dal reato di pena. « Effetto proprio di qual si sia peccato, dic'egli, *(1. 2. q. 87. a. 3.)* è il reato di pena, il quale dimora in un cotal debito morale di sofferire alcuna cosa da sè spiacevole, e dolorosa. Il peccato per questo induce il reato di pena, perchè guasta alcun ordine morale, o civile; or come l'effetto tanto dura, quanto dura in atto la cagione, forza è, che il reato di pena tanto altresì duri, quanto dura il guastamento dell'ordine. Ma l'uomo talora guasta l'ordine sì fattamente, ch'esso può tuttavia essere riparato; talora lo guasta irreparabilmente. Perocchè il difetto, pel quale è distrutto il principio stesso del bene, è da sè maisempre irreparabile. Per contrario, dove sia salvo il detto principio, potrà per virtù di lui il danno essere, quando che sia, totalmente ristorato. S'egli avvenga, a cagion d'esempio, che si corrompa il principio del vedere, il danno della vista perduta non potrà esser mai ristorato, se non

per virtù divina, cioè per un miracolo. Ma se, rimanendo salvo il detto principio, sopravvenga al poter vedere alcun impedimento, esso potrà esser tolto via, or sia dalla natura, o dall'arte. Ora in qualsivoglia ordine havvi alcun principio, mercè il quale, noi ne siamo fatti partecipi. « Ondechè, se per lo peccato si guasti il principio dell'ordine, secondo il quale, la volontà dell'uomo soggiace a Dio; il disordine sarà da sè incorreggibile, comechè possa essere corretto dalla divina virtù, cioè dalla grazia. Or il principio di quest'ordine, onde l'uomo si trova essere suggetto a Dio, non è altro, che l'ultimo fine dell'uomo, al quale egli s'attiene mercè la carità. Per la qual cosa, tutti i peccati, i quali spegnendo la carità, dividono l'uomo da Dio, di loro natura, inducono in lui il reato della pena eterna. »

Contro la giustizia della pena eterna gl'increduli ragionano in questo, o simil modo: un giusto giudice, essi dicono, non punisce un delinquente, se non a fine di correggerlo. Però si dice, che le pene sono medicine dell'animo. Or che gli empi siano da Dio castigati con supplizii eterni, ciò non giova punto alla correzione di loro, nè d'alcun altro. Essendo che, dopo l'universale giudizio, oltre i dannati, non saranno altri, che i beati, i quali per fermo non hanno bisogno d'emendazione. Adunque non è da credere, che la divina giustizia sommetta i peccatori ad una pena interminabile. Oltre a ciò nessuno, dicono, vuole quello, che non è per sè appetibile, se non a cagione di qualche utilità, che spera di coglierne. Or la pena non è per sè appetibile, rispetto a Dio, nè rispetto ai beati, i quali al certo non si dilettano di veder penare altrui. D'altra parte non si vede, quale utilità possa venire dalla pena perpetua. Però è manifesto, che Dio di sì fatta pena non fa verun uso. Infine aggiungono: noi non possiamo vedere un uomo, per quantunque malvagio, patire atroci tormenti, senza esserne grandemente accorati. Ondechè, se i dannati dovessero in per-

petuo spasimare nel fuoco, i beati ciò veggendo dal cielo, ne sarebbero altamente contristati, cioè cesserebbero d'esser beati; e come questo è assurdo, forza è concedere, che i supplizii dei dannati finiranno, quando che sia, acciocchè possano anch'essi venire a quello stato di beatitudine, al quale maisempre aspirarono.

Questi argomenti troppo son fiacchi, quanto al poter abbattere la giustizia della pena eterna. E di vero, per ciò, che riguarda il primo, noi rispondiamo col lodato dottore d'Aquino, che delle pene civili quelle sole mirano a correggere il delinquente, che non lo escludono al tutto dalla civil comunanza. Le altre, per le quali il delinquente è sterminato dal consorzio de' suoi concittadini, o di tutti gli uomini, mirano ad impedire, che il membro guasto non infetti i membri sani; comechè possano esse servire altresì alla correzione, e alla pace di quelli, che rimangono in città. Per ugual modo i supplizii eterni degli empi giovano a correggere quelli, che vivono in questo mondo, e segnatamente i credenti, in quanto eglino trovano nei detti supplizii un freno da sè valevole a rattenerli dal misfare. Mercecchè le pene tornano altrui profittevoli, con solo essere proposte, eziandio che non siano peranco imposte. Quanto al secondo, diciamo, che le pene degli empi in perpetuo durature non saranno al tutto inutili. Perocch'esse serviranno a mantenere l'ordine della divina giustizia, il quale è a Dio caro per sè medesimo. Al quale mantenimento riguardando i beati godranno; e godranno altresì pensando, che sono, la Dio mercè, campati da tanto naufragio; come chi mira dal lido del mare altri essere travolti dalla procella, può senza colpa godere, non del male altrui, ma della sua propria salvezza, e sicurezza. Quanto all'ultimo argomento dei nostri avversarii, facciamo loro osservare, che dei beati comprensori, non si vuol fare quella ragione, che si fa di noi viatori. Noi non veggiamo la divina essenza; troppo imperfettamente amiamo la giustizia; abbiamo le passioni non dome al tutto. Per contra-

Digitized by Google

rio i beati veggono Dio senza alcun velo; hanno un volere pienamente conforme col volere di lui; amano sommamente l'ordine di giustizia; hanno gli appetiti interamente suggetti ai dettami della ragione. Ondechè non è possibile, che la vista dei meritati altrui patimenti cagioni in essi quell'accoramento, che cagiona in noi. Egli è un grave errore attribuire ai beati le nostre imperfette affezioni. Dal qual errore, Dante stesso si studiò di tenerci lontani, presupponendolo suo proprio, e facendosene correggere a Virgilio. Era egli alla quarta bolgia d'inferno, nella quale erano castigati i falsi indovini. La pena di costoro consisteva nel portare la testa travolta per modo, che piangendo, bagnavano di pianto la schiena; e come non poteano vedere dinanzi a sè, erano costretti a camminare all'indietro, e lentamente. Il nostro poeta veggendo la loro figura così torta, si diede a lagrimare per compassione, appoggiato ad un sasso, che sporgea nel duro scoglio. Del che Virgilio agramente il riprese con queste gravi parole:

« . . . . Ancor se' tu degli altri sciocchi?
Qui vive la pietà quand'è ben morta.
Chi è più scellerato di colui
Ch'al giudizio divin passion comporta?
c. 20.

Per le quali parole, il savio duca, o piuttosto Dante per bocca di lui, c'insegna non poter essere i dannati obbietto di compassione ad un animo retto; essere somma scelleratezza accorarsi del vedere adempiuti i giudizii divini. Nel resto, se l'argomento dei nostri avversarii avesse punto di forza, esso proverebbe, che i dannati non doveano essere sottoposti a verun supplizio, acciocchè i beati veggendoli penare, tuttochè di passaggio, non avessero però a perdere la loro beatitudine. (1)

(1) Molti scittori antichi raccontano, come s. Gregorio, mosso dalla considerazione d'una bella azione ascritta a Traiano, pregò Dio

per lui, ed ottenne, ch'ei fosse di presente liberato dall' Inferno. Ciò può bastare, perchè si debba scusare il poeta nostro, se anch'egli, nel decimo del Purgatorio, e nel ventesimo del Paradiso, mostra avere un tal racconto per vero. A noi pare, ch' esso si voglia avere in conto di falso; primo, perchè contraddice alla dottrina di s. Gregorio stesso, il quale ne'suoi Morali *(l. 54 c. 16.)* rifiutando l'opinione di certuni che credeano, i santi in cielo dover pregare pei dannati, « per qual modo, dic' egli, pregheranno essi per li dannati, quando questi più non possono in conto alcuno, dalla Iniquità venire alle opere di giustizia? Adunque una medesima è la cagione del non doversi lassù pregare per le anime dannate, nè quaggiù pei demonii. La qual cagione altresì fa, che le persone pie non pregano per quegli infedeli, che sono morti nell' empietà. » In secondo luogo la detta liberazione di Traiano a noi par favolosa. Però ch' essa è stimata tale da uomini, che dell' arte critica sono troppo più periti dei loro avversarii; quali sono un Baronio, un Bellarmino, un Meichior Cano, un Natale Alessandro, un Cardinale Orsi, ed altri sì fatti.

MASSIMA VENTESIMA

I BEATI PARTECIPANO INEGUALMENTE ALLA DIVINA VISIONE, I LORO DESIDERII PIENAMENTE SI QUIETANO NELLA DIVINA VOLONTÀ.

« Frate la nostra volontà quïeta
Virtù di carità, che fa volerne
Sol quel, che avemo, e d'altro non ci asseta.
Se disiassimo esser più superne,
Foran discordi li nostri desiri
Dal voler di colui, che qui ne cerne;
Che vedrai non capere in questi giri,
S'essere in caritate è qui necesse,
E se la sua natura ben rimiri;
Anzi è formale, ad esto beato esse,
Tenersi dentro alla divina voglia
Perch' una fansi nostre voglie stesse.
Sì che, come noi siam di soglia in soglia
Per questo regno, a tutto il regno piace,
Come allo re, che 'n suo voler ne invoglia.
E la sua volontade è nostra pace;
Ella è quel mar, al qual tutto si muove
Ciò, ch' ella cria, o che natura face. »
Par. c. 3.

Per queste parole Piccarda de' Donati risponde a Dante, che le avea domandato, s'ella, e le altre sue compagne desideravano un grado più alto di gloria. Il nostro poeta era entrato con Beatrice nella sfera della Luna, la quale, secondo la teoria di Tolommeo da lui seguitata, è la più bassa, e per conseguente la più tarda. Ivi gli apparvero

certe figure femminili, somiglianti all'immagine di chi si specchiasse in un cristallo nitido, e trasparente, ovvero in un'acqua di lago tanto limpida, e bassa, che lasciasse vedere il fondo. Erano le ombre delle vergini sorelle, le quali erano state tratte per forza dai monasterii, e da Dio colà poste, perchè non furono al tutto fedeli nel mantenere i loro voti. Tra esse Piccarda, essendo stata dal poeta nostro interrogata, si studia di satisfarlo con le parole soprascritte. Piccarda, cioè Dante in persona di lei, nella risposta tocca certi punti, alquanto scabrosi di teologia, ciò sono la partecipazione ineguale della divina visione, l'acquetamento pieno dei desiderii, l'essenza della beatitudine; e come i beati sono pienamente concordi di volere, con Dio, e tra loro; e come tutte quante le cose, ciascuna al modo suo, si muovono, verso quel gran mare dell'essere. Dei quali punti, noi qui togliamo a dire partitamente alcuna cosa, quanto possa bastare alla ristrettezza del nostro assunto.

Innanzi tratto è da vedere, quale sia il fingimento di Dante, intorno alla sede dei beati. Egli finge, che tutti essi, maggiori e minori, dimorino nel primo cielo, cioè nell'empireo; tuttochè ce li mostri in questa, o in quella sfera più o men alta. Ciò egli afferma in più luoghi in persona altrui. Nel canto quarto del Paradiso, Beatrice essendo tuttavia con Dante nella luna, « tutti, dice, i beati, per quantunque vicini a Dio, non eccettuati i Serafini, non eccettuata Maria, hanno i loro scanni in un medesimo cielo, e fruiscono d'una vita interminabile, più o men dolce, secondo che sono più, o meno partecipi della divina visione. Questi ti si fecero vedere qui nella luna, non perchè sia stata loro assegnata questa sfera; ma perchè quindi facessi ragione, ch'eglino, nel più alto de'cieli, occupano l'infimo grado. Nel canto ventesimo secondo, il nostro poeta, trovandosi nella sfera di Saturno, dov'erano le anime dei contemplativi, chiuse in globetti di vivissima luce, prega s. Benedetto di poterlo vedere senza velo; e questi gli risponde,

che il suo alto desìo sarà adempiuto nell' ultima sfera, ove sono adempiuti tutti gli altri desiderii, i quali colà sono perfetti, maturi, ed interi. E di vero, Dante pervenuto all' empireo vide scopertamente il detto santo, il quale, di rimpetto a Maria, sedea terzo nell' ordine dei beati, che posti, l' uno sotto l' altro, dividono il popolo di coloro, che credettero in Cristo venturo, dall' altro di quelli, che credettero in Cristo venuto.

Di questo suo trovato, Dante medesimo ci dimostra la ragionevolezza, in questa forma: « noi, dice, dalla conoscenza dalle cose materiali, ascendiamo alla conoscenza delle spirituali. I corpi circostanti, per mezzo della luce, o dell' aria, o altramente commovono gli organi del nostro corpo. Quindi sorge nella immaginativa il fantasma, cioè l' idea sensibile; dalla quale la mente nostra, rimovendo, mercè l' astrazione, le note individuali, ne trae l' idea intellettuale. Di che si vede, che a voler fare intendere all' uomo le cose incorporee, bisogna proporgliele sotto forme corporee. Però la scrittura, condescendendo alla pochezza delle nostre facoltà, attribuisce a Dio occhi, e mani, e piedi, ma ella intende tutt' altro. Per gli occhi ce ne dinota la scienza infinita, per le mani l' onnipotenza, per li piedi l' immensità. Però santa chiesa ci rappresenta gli angeli con aspetto umano. » Sopra che si vuole avvertire, che la chiesa ci rappresenta gli angeli col detto aspetto, non solo per farci comprendere, mercè le qualità visibili dei corpi umani, le qualità invisibili degli spiriti angelici, ma e perchè questi assai volte assunsero corpi veri, somiglianti, in vista, ai corpi umani. Vero è che gli angeli, in tal caso, non sono forme dei corpi assunti, come l' anime sono forme dei corpi nostri. Nonpertanto è fuor di dubbio, che essi, nel detto caso, sono realmente in persona nei corpi assunti, e al moversi di questi, cangiano anch' essi di luogo, ma non però esercitano le azioni vitali, comechè paia talora, che veramente le esercitino; nè mai perdono la visione divina, nè per conseguente la beatitudine. Per tal

modo l'arcangelo, che Tobia rifece sano, era realmente nel corpo, in che apparve al figliuolo di lui; andò realmente con questo da Ninive a Rages, e da questa città tornò a quella, senza che fosse però punto interrotto il suo veder Dio svelatamente. In simil guisa, le anime, che appaiono al poeta nostro nella sfera più bassa, sono realmente, secondo il fingimento suo, in quei corpi tenuissimi, nei quali gli si mostrano, ma non però restano di mirar Dio senza alcun velo. Questo abbiamo noi voluto avvertire, contro certi interpreti della Divina Commedia, i quali affermano, che nella detta sfera si mostrano a Dante soli i corpi aerei, senza le anime; e s'avvisano aver ciò Dante voluto significare, quando disse, in persona di Beatrice, che quelle ombre erano vere sustanze. Noi crediamo, che i detti interpreti siano in grande errore. Perocchè Dante, nel descrivere l'apparizione di quelle anime, presuppone, ch'esse siano di fatto in quei corpi tenuissimi, o sia ch'egli parli ad esse, o ch'esse a lui rispondano. Oltre a ciò egli le chiama spiriti, afferma, ch'elle hanno la loro sede nell'empireo, con gli altri spiriti più sublimi; afferma, ch'elle sono appagate dalla luce verace, e sentono la dolcezza della vita immortale. Delle quali cose nessuna esser potrebbe, con verità, affermata di corpi, che fossero vuoti d'anime. Però è da conchiudere, che nella sfera della luna al poeta nostro appariscono, nei corpi assunti, vere sustanze spirituali, le quali in servigio di lui lasciano, quasi come di passaggio, il primo giro, senza che per questo restino di contemplare la divina essenza, e di fruire la celestiale beatitudine.

Questo trovato di Dante, dico l'apparire delle anime beate, in cieli più o meno alti, si fonda nel dogma cattolico, secondo il quale le dette anime partecipano inegualmente alla visione divina. Ciò s. Tommaso dimostra in questa forma: « tutti, dice, *(1. p. q. 12. a. 5.)* i predestinati vedranno la divina essenza. Ma l'uno la vedrà più perfettamente dell'altro. Nè ciò si farà per alcuna rappre-

sentanza di Dio, la quale sia più compiuta in quello, che non in questo. Dacchè quella visione sarà immediata; ma l'ineguaglianza del vedere procederà da questo, che l'intelletto dell'uno avrà maggior virtù, cioè facoltà di veder Dio, che non l'intelletto dell'altro. La qual facoltà, l'intelletto creato non l'ha dalla sua natura, ma da lume di gloria, pel quale è fatto, per così dire, deiforme, cioè simile a Dio. Ondechè l'intelletto, che più partecipi di sì fatto lume, vedrà Dio più perfettamente. Ora più ne parteciperà chi avrà maggior carità. Perocchè, dov'è maggior carità, ivi è maggior desiderio; e il desiderio rende, in certo modo, il desiderante atto, e disposto ad ottenere la cosa desiderata. Però è manifesto, che chi avrà più di carità, vedrà Dio più compiutamente, e per conseguente avrà più di beatitudine. »

Questa ineguale partecipazione della divina visione, pare a prima giunta, che non si possa accordarla col pieno acquetamento dei desiderii, il quale, senza alcun dubbio, appartiene all'essenza della beatitudine. Però Dante, a fine d'ammaestrarci, dimanda a Piccarda, s'ella, e le altre anime, che gli si mostravano nella sfera più bassa, desiderino più alto loco. Or Piccarda, dopo avere con l'altre ombre sorriso un poco della dimanda del poeta, tutta accesa d'amore divino, così si studia di satisfarlo: la carità, ella dice, or sia che riguardi a Dio, oppure al prossimo, acquieta pienamente le nostre volontà, facendo che noi vogliamo quello solo, che abbiamo; e non ci curiamo d'alcun altro bene. E di vero la carità, che ha per obbietto Dio, fa che noi non vogliamo, se non quello, ch'egli vuole. Perocch'ella dimora nell'essere l'uomo amico di Dio; e proprio è dell'un amico volere quello, che vuole l'altro. Or Dio vuole, che l'anime beate inegualmente partecipino alla visione della sua essenza. A voler ciò intendere, è da por mente, che la gloria risponde alla grazia, e che questa Dio la dispensa agli uomini in maggiore, o minor copia a suo senno. Se non che pare, che

nell'anime beate, il desiderio di maggior altezza possa essere onestato dal fine di veder Dio più chiaramente, e per conseguente d'amarlo più fervidamente. A ciò noi rispondiamo, che un desiderio discordante dal divino volere non può essere onestato da verun fine, per quantunque alto. Ondechè il desiderio di maggiore altezza, nelle anime beate, non ostante il detto fine, sarebbe tuttavia disordinato. Ora in esse nessun desiderio disordinato può aver luogo.

A quietare la volontà dei beati, concorre altresì, con la divina, la carità fraterna. Perocch'essa stringe i cuori, e gli animi loro sì fattamente, che uno è il cuore, una l'anima di tutti essi; qual era della moltitudine dei credenti, ne'primi tempi della chiesa. Di qui è, che ciascun beato ha per proprio il bene degli altri, e però del vederli assisi in un più alto seggio si contenta, e si rallegra. Tanto è lungi, che se ne attristi, e se ne accori. E qui è da notare, che, dove il natural desiderio della beatitudine non potesse essere appagato d'un grado men alto, rispetto a molti altri gradi, reali o possibili; sarebbe impossibile, che l'uomo fosse mai beato. Perocch'egli, in tal caso, per quantunque alto locato, desidererebbe tuttavia di salire. Sicchè, ad esser beato gli sarebbe mestieri conoscere Dio, quant'egli è conoscibile; amarlo, quant'è amabile, cioè abbracciarlo, per così dire, tutto quanto con l'intelletto, e con la volontà. Ora non può essere, che l'uomo, nel conoscimento, e nell'amore di Dio vada tanto avanti. Chè la capacità dell'animo umano, per quanto si dilati, si trova essere maisempre angusta, rispetto al bene infinito. Però è da dire, che l'uomo, e l'angelo altresì, debba poter essere appagato, e beato, veggendo Dio, ed amandolo, entro certi limiti, secondo il divino volere. E ciò meglio s'intenderà, se si ponga mente, che ciascun beato vede Dio tanto chiaro, quanto ha di merito, e per conseguente di capacità, la quale in esso è fondata. Onde non si vede, perchè debba egli desi-

derare di vederlo più chiaro. Un tal desiderio sarebbe simile al desiderio di chi, avendo preso di cibo, quanto gli basta, ne volesse di vantaggio; o di chi, avendo una veste, tagliata al suo dosso, ne volesse, in luogo d'essa, una più lunga, o più larga; desiderii disordinati, i quali non possono aver luogo in un'anima beata. Anche si può aggiungere, esser cosa puerile, volere che sia non fatto quello, che è fatto, e non si può in conto alcuno disfare.

Il desiderio di veder Dio, senza velo, rimane, nelle anime beate, al tutto appagato, comechè lo veggano inegualmente. Ma sono in esse altri desiderii, l'adempimento de' quali è ritardato, o anche negato. Tali sono i desiderii di ricongiungersi ai loro corpi; di godere in cielo la compagnia delle persone a loro legate con vincolo di parentela, o d'amicizia; di vedere in terra Dio da tutti gli uomini amato, e glorificato. Dei quali desiderii il primo non fu per anco adempiuto, e Dio solo sa, quando sarà. Gli altri due sono in gran parte contraddetti; essendo manifesto, che molte delle dette persone, attenenti all'anime beate, vanno tutto giorno perdute; e Dio dalla maggior parte degli uomini è tutto giorno offeso, e disprezzato. Or che diremo noi dell'effetto di cotali desiderii nelle anime beate? Recano essi alcun detrimento alla loro beatitudine? Nessuno affatto; perocch'elle sono interamente sommesse all'ordinamento sapientissimo della divina provvidenza, sì quanto alla sustanza della cosa, sì quanto alle circostanze. Ondechè, siano essi satisfatti, o no; siano satisfatti in questo, o in quel tempo, in questo, o in quel modo; come tutto ciò interviene, conforme al divino ordinamento, i detti desiderii non danno a quelle benedette anime alcuna pena, e per conseguente non turbano punto la loro pace, nè punto intorbidano il loro gaudio. Il che viemeglio s'intenderà, se si consideri, che Dio è bene infinito, e però basta solo, senza il consorzio di veruna creatura, a riempire la capacità dell'anima umana, e a farla beata. Laddove tutta, quant'è la moltitudine delle creature, sen-

za Dio, è finita, e però si trova essere insufficiente a tanto effetto.

Dante concilia nelle anime beate la visione ineguale col pieno appagamento, mercè la carità, e la conformità del loro volere col divino. Della qual conformità egli afferma con tutta verità, ch' ella appartiene alla essenza stessa della beatitudine. E di vero la beatitudine esclude da sè ogni disordine. Ora il discordare dal divino volere è il sommo dei disordini. Oltre a ciò, quando mai fu, che alcuno, resistendo a Dio potesse aver pace? Come la divina volontà è la suprema regola dell' onesto; tanto è dire, conforme alla divina volontà, quanto è dir, retto. Or nella creatura intelligente, la rettitudine della volontà è al tutto richiesta al conseguimento, e al mantenimento dell' ultimo fine; nel che dimora la beatitudine. La rettitudine della volontà è richiesta al detto effetto, primo qual disposizione necessaria; perchè, come il feto umano non può accogliere in sè l' anima ragionevole, se non abbia una certa consistenza, e organizzazione, nè il legno può ardere, se non sia secco; così l' umana volontà non può venire all' ultimo fine, se non tenga la via retta. In secondo luogo Dio è la bontà stessa sussistente. Ondechè, come i viatori, che non veggono Dio, amano di necessità il bene appreso in generale, e non amano le altre cose, se non in quanto elle son buone; così i comprensori, i quali vedono Dio svelatamente, amano lui di necessità, e non amano altra cosa, se non in quanto essa può essere a lui riferita, nel che appunto consiste la rettitudine della volontà. Questa ragione, il nostro poeta, nel canto trentesimo terzo del suo Paradiso, parlando della divina essenza, ce la propone con eleganza, e chiarezza in queste parole:

« A quella luce, cotal si diventa,
Che volgersi da lei per altro aspetto,
È impossibil, che mai si consenta.

Perocchè il ben, ch'è del volere obbietto,
Tutto s'accoglie in lei; e fuor di quella,
È difettivo ciò, che lì è perfetto. »

Se i voleri delle anime beate sono tutti concordi col volere divino, egli è manifesto, ch'essi debbono essere altresì concordi tra loro, secondo il noto principio, che serve di fondamento al raziocinio: se due cose convengono con una terza, forza è, ch'esse convengano altresì tra loro. Quindi vie meglio s'intende, come l'ineguale partecipazione della divina visione non susciti nelle anime beate verun desiderio angoscioso, nè veruna tristezza.

Il nostro poeta, dopo aver mostrato, come le volontà dei beati pienamente si quietano nella divina, afferma, che a questa, cioè a Dio, vanno tutte le cose, come i fiumi al mare, sì quelle che procedono senza mezzo dalle mani di lui, sì quelle, che procedono dalle mani della natura. Il che si trova esser vero, o sia, che si parli di tutte esse in generale, o degli ordini particolari, nei quali sono naturalmente distribuite. Quanto al primo modo di riguardarle, egli è certo, che Dio, quanto fa, o per se medesimo, o per mezzo delle cagioni secondo, tutto rivolge, e muove al suo glorificamento. Gli esseri materiali, e gli animali irragionevoli secondano di continuo un tale impulso; sola la creatura ragionevole, abusando del suo libero volere, tenta assai di frequente di sottrarsene, ma indarno; chè mentre ricusa d'esaltare, a fatti, e a parole, la divina bontà, è condotta suo malgrado a far in sè risplendere la divina giustizia. Quanto all'altra maniera di considerare le cose, gli esseri materiali inclinano naturalmente verso il perfezionamento, del quale sono capevoli. Per la qual cosa resistono, quanto possono, a tutto ciò che tende a distruggerli, o a recar loro alcun detrimento. Gli animali bruti apprendono con l'immaginativa il loro bene, e mossi dall'istinto se lo procacciano con mezzi acconcissimi, tuttochè non intendano come questi

servano al detto effetto. L'uomo naturalmente desidera d'esser beato; comecchè troppo sovente ignori, in che sia posta la beatitudine. Questa, secondo il concetto generale, che ce la rappresenta, è bene perfetto, cioè bene atto ad appagare pienamente la nostra volontà. Ora non è uomo, che non desideri un sì fatto appagamento.

L'uomo, che che si voglia, tutto il rivolge all'acquisto della cosa, nella quale egli ha riposto il suo ultimo fine. E di vero egli, in primo luogo, non brama, se non quello, che apprende qual bene; e dove egli non lo brami qual bene perfetto, cioè qual ultimo termine de' suoi desiderii, forza è, che lo brami qual bene tendente al bene perfetto. Perocchè in qualsivoglia affare, il cominciamento è da sè ordinato al compimento. Il che si pare, tanto nelle opere della natura, quanto in quelle dell'arte. Per tal modo, nelle opere dell'uomo ogni principio di perfezionamento mira al perfezionamento compiuto. In secondo luogo l'ultimo fine, qualunque sia la cosa, in che l'uomo il riponga, tal è, rispetto all'umano appetito, qual è il supremo motore, rispetto alle cagioni inferiori. Or manifesta cosa è, che le cagioni inferiori non muovono, se non in quanto sono mosse dal motore supremo. Per ugual modo gli appetibili di second'ordine, ciò sono i beni imperfetti, non muovono, se non in quanto mostrano di poter servire al conseguimento del primo appetibile, che è il bene perfetto. Per queste considerazioni si dimostra, che tutte le cose, ciascuna al modo suo, corrono a Dio, come i fiumi al mare.

MASSIME MORALI

MASSIMA PRIMA

L'UOMO È FATTO PER LA VIRTÙ, E PER LA VERITÀ.

« O frati, dissi, che per cento milia
Perigli siete giunti all' occidente,
A questa tanto piccola vigilia
De' vostri sensi, ch' è del rimanente,
Non vogliate negar l' esperïenza,
Diretro al sol, del mondo senza gente.
Considerate la vostra semenza:
Fatti non foste a viver, come bruti;
Ma per seguir virtute, e conoscenza. »
Inf. c. 26.

La è questa una breve arringa, la quale Ulisse, nel canto ventesimosesto dell' Inferno, attesta d'avere tenuta ai suoi compagni di navigazione, per confortarli a passare le colonne d' Ercole, cioè lo stretto di Gibilterra; e a mettersi con esso lui per l' aperto oceano, a fine di poter conoscere per esperienza l' emisferio opposto al nostro. Nella quale arringa il nostro poeta, per bocca del greco eroe, ci porge alcuni utili ammaestramenti, indicandoci quello, da cui dobbiamo guardarci, e quello, che dobbiamo fare. Noi dobbiamo guardarci dal vivere, a guisa di bruti; noi dobbiamo cercare la verità; noi dobbiamo coltivare la

virtù. Oltre a ciò, egli gagliardamente ci stimola a recare ad effetto i detti ammaestramenti, ponendoci innanzi la nobiltà della nostra origine, e la cortezza della vita umana, la quale è quasi come una veglia dei nostri sensi.

Noi dobbiamo guardarci dal vivere a guisa di bruti. La maniera del vivere dee rispondere alla condizione della natura. Per la qual cosa, ella esser dee, in qualsivoglia vivente, più o men nobile, secondo che si trova essere in esso più o men nobile la natural condizione. Or l'uomo, per nobiltà di natura, entra senza fine innanzi al bruto. Il bruto non conosce, ma sente. Ondechè non ha sperienza d'altre cose, fuorchè di quelle, che sono materiali. Adunque non apprende il vero, nè l'ordine, nè il bello. Chè queste doti sono al tutto immateriali, comechè siano non di rado attribuite anche ai corpi. Certi bruti fanno lavori di finissimo artifizio; ma non sanno l'uso, al quale debbono essi servire. Eglino in ciò obbediscono ciecamente all'istinto naturale, onde sono mossi. Non hanno bisogno di verun ammaestramento; ciascuno nella sua spezie opera sempre ad un modo; nessuno tra essi trovò mai nulla di nuovo.

Il bruto appetisce le cose a sè confacevoli, non le vuole. Perocchè la facoltà di volere procede da quella d'intendere; chi è privo di questa, forza è, che sia altresì privo di quella. Di qui procede, che, nell'operare, il bruto non è libero, nè capevole di virtù o di vizio. Tal è la natura del bruto, la quale ognun vede, quanto sia inferiore a quella dell'uomo. Per la qual cosa è sommamente disdicevole, che questi viva a guisa di quello.

L'uomo è fatto per conoscere la verità; cioè per conoscere le cose, che sono, e che possono essere; le relazioni, ond'elle sono insieme legate; sè medesimo; ond'egli venga; a qual termine sia egli indirizzato; quali siano i suoi doveri; e innumerevoli altri veri non meno importanti. Che l'uomo sia fatto per conoscere la verità si pare primamente per questo, ch'egli può conoscerla, massima-

mente mercè il raziocinio. Le facoltà naturali non sono a noi date, perchè si rimangano inerti; ma perchè siano convenevolmente esercitate, e coltivate. Vero è, che talora la coltura delle une toglie, o ritarda la coltura delle altre. In tal caso sarà, non pur lecito, ma eziandio lodevole antiporre la coltura delle più nobili, alla coltura delle men nobili. Ora tra tutte le facoltà, onde l'uomo è naturalmente fornito, nobilissima è quella, che serve alla conoscenza del vero.

Essere l'uom fatto per conoscere la verità, si prova in secondo luogo per l'inclinazione naturale, ond'è portato a cercarla. Non è uomo, che in sè non senta una tale inclinazione. Ella si manifesta in noi sino dall'infanzia. Il bambino lattante, come si sente satollo, lascia le poppe materne, e volge gli occhi agli obbietti circostanti, fissandoli ora su l'uno, ora su l'altro. Per tal modo egli apprende a distinguerli tra loro, e s'accorge, come questi gli sono vicini, quelli lontani. Egli pon mente al parlare di quelli, che gli vengono intorno, e in breve tempo, dell'idioma da loro usato impara quella parte, che gli bisogna a significare i suoi desiderii, ad esprimere le sue affezioni. Non è da credere, che il desiderio di sapere abbia luogo in soli quelli, che attendono con grande ardore a coltivare le scienze, e le lettere. Esso ha luogo in tutti, quanti sono, gli uomini, eziandio in quelli, che fuggono il detto coltivamento. Perocch'eglino, non per altra cagione lo fuggono, se non perchè s'avveggono, ch'esso da principio è malagevole, e faticoso. Dove non fosse tale, eglino di buon grado vi darebbero opera. Tutti desiderano di sapere, ma non tutti ad un modo secondano un tal desiderio. Alcuni lo secondano studiando la natura degli esseri pensanti; altri indagando le proprietà dei corpi; altri peregrinando in lontane regioni; ed altri in altra guisa. Il natural desiderio del vero mai non s'estingue nei petti umani; pognamo, ch'esso non arda sempre ad un modo. Di qui è, che quanto più altri sa, tanto più vorrebbe sa-

pere. Per contrario il natural desiderio del cibo, dove sia satisfatto si spegne; tuttochè a quando a quando rinasca. Or come l'inclinazione naturale è manifesto indizio dell'intendimento della natura, è cosa manifesta, che l'uomo essendo naturalmente portato a ricercare il vero, dee senza fallo essere destinato a conseguirlo.

Se l'uomo è fatto per conoscere la verità, forza è, ch'egli sia fatto altresì per seguire la virtù. Dacchè la virtù non è altro, che la verità recata ad effetto nelle azioni umane. Di qui è, che chi opera bene, è, nel fatto, verace, chi opera male è mendace. Così, a cagion d'esempio, chi adora Dio, afferma in fatti, ch'egli è il supremo Signore dell'universo; chi lo disprezza, gli niega in fatti la detta signoria. Chi onora i suoi genitori, confessa per opera sè avere da essi ricevuta la vita; chi non li cura, afferma, tacendo, sè non essere ad essi debitore di tanto benefizio. Il medesimo dicasi di tutte le altre umane azioni, in ciascuna delle quali, secondo ch'ella è buona, o cattiva, si contiene una verità, o una menzogna.

Essere l'uom fatto per la virtù, noi possiamo dedurlo dagli stessi principii, dai quali abbiamo dedotto essere lui fatto per la verità. E di vero, in primo luogo, tra tutti gli animali, solo l'uomo può divenir virtuoso. Perocchè solo egli è fornito di libero volere, e per conseguente può, se il voglia, operare, conforme alla regola dell'ordine, scolpitagli dal Creatore nell'animo, a note indelebili. Or in questa conformità delle azioni libere con la detta regola, dimora l'onestà, e la virtù. In secondo luogo l'uomo è naturalmente inclinato ad amare la virtù. Dacchè la virtù non è altro, che l'amore dell'ordine, o che torna ad un medesimo, l'ordine dell'amore. Or non è uomo, che non ami l'ordine, e non lo lodi altamente; massime allorchè il vede risplendere nelle azioni libere dell'uomo. Di qui è, che quelli stessi, che seguono il vizio, quando veggono, oppure odono narrare qualche bell'atto di virtù non dubbia, sono naturalmente portati, loro malgrado, ad approvarlo,

Digitized by Google

e a commendarlo. Or perchè l'inclinazione naturale dimostra l'intendimento della natura, al tutto è da dire, che tutti, quanti sono, gli uomini, come per la verità, così sono fatti per la virtù. Infine, chi ben mira, tanto è vivere virtuosamente, quanto vivere ragionevolmente. Or chi oserà dire, che l'animal ragionevole non sia tenuto di seguire operando i dettati della retta ragione? Allorch'egli se ne diparte contraddice a sè medesimo, disapprovando con l'opera ciò, che approva col giudizio. Or non è cosa tanto disdicevole all'uomo, quanto il contraddire a sè medesimo.

A seguire virtù, e conoscenza, noi dobbiamo incitare noi stessi, con la considerazione della nostra origine, la quale è nobilissima. Perocchè l'anima nostra viene senza mezzo da Dio, che le diè l'essere. Della nobiltà della nostra origine ebbero qualche sentore i gentili stessi. Onde affermarono, che l'anima umana è una scintilla del fuoco celeste, una particella dell'aura divina. Nel che, a dir vero, eglino errarono grandemente, facendo Dio divisibile, e dando all'uomo la natura divina. Nonpertanto per questo stesso errore essi mostrarono, quanto alto concetto avessero della nostra origine.

La cortezza della vita di ciascun uomo, rispetto al tempo richiesto ad apparare una scienza, o un'arte, è venuta in proverbio. Ma è degno d'essere notato quel chiamarsi nel luogo soprascritto, la vita umana una veglia dei sensi. Una tal forma di dire, in bocca d'un pagano, qual era Ulisse, pare, che non serva ad altro, fuorchè a farci vie meglio intendere, come la vita è fugace. Ma in bocca d'un cristiano, qual era il poeta nostro, pare, ch'essa accenni al risorgimento dell'uomo. Perocchè, se la vita è una veglia; la morte altro esser non può, che un sonno, al quale succederà, senza fallo, un'altra veglia, non temporanea, ma sempiterna. (1)

(1) L'emisferio terrestre, opposto al nostro, è da Dante chiamato « mondo senza gente. » Per queste parole si rende aperto, ch'egli

credea non esservi antipodi. Del quale errore noi per fermo non gli vogliamo dar carico. Chè tutti a quel tempo così opinavano. Ben è vero, che in ciò non tutti erravano ad un modo. Alcuni, avendo per fermo, che tutti gli uomini, secondo che attesta il sacro storico, vengono da Adamo; e d'altra parte avvisandosi, che il mare, onde l'un emisferio è separato dall'altro, non fosse valicabile, negarono gli antipodi, per non essere costretti ad ammettere uomini, che non fossero usciti di quel ceppo. Altri in ciò trascorsero più avanti, e affermarono, che non vi poteano essere, immaginando che, se vi fossero stati, avrebbono dovuto esservi capovolti, o precipitare nella luna, o nel sole. Dante non era di questi; e benchè opinasse, che non vi fossero antipodi, nonpertanto stimava, che ci potessero essere. Che ben sapeva, i corpi sublunari tendere tutti verso il centro della terra. Ond'è che parlando del suo discendere, in groppa di Virgilio, tra il folto pelo delle cosce di Lucifero, e le gelate croste della ghiaccia, nella quale erano fitti i traditori, dice, che il suo duca, giunto al centro della terra volse la testa, dove avea le gambe, e salì su aggrappandosi al detto pelo. Appresso entra Dante con Virgilio nell'altro emisferio, e vi trova ruscelli, ed alberi piantati al tutto come i nostri; e vi cammina ritto, e spedito, come si cammina di qua. Però è manifesto, che il poeta nostro ebbe gli antipodi per possibili; e dei non averli avuti per reali si vuole accagionare, non lui, ma lo stato imperfetto, nel quale allora si trovava la geografica scienza.

MASSIMA SECONDA

L'UOMO HA NATURA SOCIEVOLE.

« . . . . . Or di', sarebbe il peggio
Per l'uomo in terra, se non fosse cive?
Sì, rispos'io; e qui ragion non chieggio.
E può egli esser, se giù non si vive
Diversamente per diversi uffici?
No, se 'l maestro vostro ben vi scrive.
Sì venne deducendo insino a quici.
Poscia conchiuse: dunque esser diverse
Convien de' vostri effetti le radici.
Per che un nasce Solone, ed altro Serse
Altro Melchisedech, ed altro quello,
Che volando per l'aere il figlio perse. »
Par. c. 8.

In questo luogo il nostro poeta, per bocca di Carlo Martello, afferma, che gli uomini sono fatti per vivere insieme, quali membri d'un medesimo corpo; che la civil comunanza loro torna troppo più profittevole, che non tornerebbe la vuota solitudine; che la civil comunanza non può sussistere, senza una gran varietà d'uffizii; che la divina provvidenza a quest'effetto, ha instillato nei petti umani una gran varietà d'attitudini, e d'inclinazioni. Dei quali veri noi vogliamo qui toccare partitamente alcuna cosa.

Quanto al primo, Aristotele qui tacitamente lodato da Dante, il dimostra, nella sua Politica, in questa forma: l'uomo naturalmente desidera uno stato, in che possa a sufficienza satisfare alle necessità della vita. Or egli non

può ciò conseguire altrove, che nella città. Adunque è fatto per vivere in compagnia de' suoi simili cittadinescamente. Da ciò il detto filosofo raccoglie, che chi fugge la civil comunanza, è più o meno che uomo; se già non sia a fuggirla condotto dall'avversa fortuna. Egli è più che uomo, se cerchi la solitudine per amore della sua moral perfezione. Nel qual modo l'hanno cercata moltissimi tra i cristiani. Egli è meno che uomo, se cerchi la solitudine per odio di qual si sia freno civile. Questi cotali così ci sono descritti da Nestore nell'Iliade: *(l. 9.)*

« È senza patria, senza leggi, e senza
Lari, chi la civile orrenda guerra
Desideri. »

Al qual luogo accennando Tullio, nella Filippica decima terza del libro terzo, « non può, dice, aver cari i privati focolari, nè le pubbliche leggi, nè i diritti della libertà, colui, che si diletta nelle discordie, nelle stragi dei cittadini, nella guerra civile; costui, penso io, che debba essere cancellato dal novero degli uomini, e sterminato da tutto il dominio dell'umana natura ». Oltre a ciò la natura non fa nulla indarno. Or ella ha dato agli uomini il linguaggio. Il quale ci serve a significare, non pure il piacere, e il dolore, come fa la voce incondita nella maggior parte degli animali irragionevoli; ma eziandio l'utile, e il dannoso, il giusto, e l'ingiusto. Per tal modo la natura concilia insieme gli uomini, e li lega in una società perfetta, e durevole.

Quanto al secondo dei veri predetti, cioè, che per l'uomo, generalmente parlando, lo stato civile sia troppo migliore del solitario, Dante l'ebbe per tanto evidente, che stimò soverchio chiederne la ragione. Nel che, a dir vero, assai bene s'appose. Dacchè una tal ragione è contenuta nel concetto stesso di civil società; nella quale l'uomo trova abbondevolmente di che satisfare alle necessità, sì

fisiche, e sì morali della vita. Laddove nella vuota solitudine egli patirebbe difetto d'ogni cosa necessaria; di soccorso nell'infanzia, e nella vecchiezza; di cibo tra gli stimoli della fame; di vesti nella inclemenza delle stagioni; di medicina nelle malattie; di difesa nei pericoli; di consiglio nelle dubbiezze; d'ammaestramento nella ignoranza del suo fine, e de'suoi doveri. Però è manifesto, che la vuota solitudine tornerebbe all'uomo di gran lunga men profittevole della città, se già, come s'è detto, non vi fosse condotto da supernale istinto.

Che la civil comunanza non possa sussistere, senza una gran varietà d'uffizii, il maestro di color, che sanno, lo raccoglie dalla gran varietà delle cose, delle quali ella abbisogna Le quali cose possono essere ridotte sotto sei capi principali. Ciò sono gli alimenti, che ci somministra la terra, quando sia convenevolmente coltivata; le arti meccaniche, le quali acconciano i doni della natura agli usi nostri; le armi, le quali giovano a domare i rivoltosi, e a respingere gli aggressori; il danaro per le spese occorrenti; il sacrifizio religioso, il quale serve ad onorar Dio, e a stringere vie maggiormente i vincoli socievoli; le consultazioni a fine di poter conoscere quello, che convien fare, sì rispetto all'utilità, sì rispetto alla giustizia. Di che il lodato maestro deduce, essere alla città necessarii gli agricoltori, gli artieri, i guerrieri, i facoltosi, e soprattutto i sacerdoti, e i consiglieri di stato.

Finalmente, che la divina provvidenza abbia instillato nei petti umani una gran varietà d'attitudini, e d'inclinazioni, e ciò a fine che gli uomini potessero vivere insieme stretti con vincoli fratellevoli, non si può ragionevolmente metterlo in dubbio. E di vero da una parte egli è manifesto, che gli uomini, tuttochè abbiano una medesima natura, sono nonpertanto disposti, ed inclinati a varie maniere di studii, e d'operazioni. Ondechè, secondo che osserva il poeta nostro, alcuni si trovano essere atti, ed inclinati a governare i popoli con savie leggi; alcuni

a condurre gli eserciti; altri ai ministerii sacerdotali; altri alle arti meccaniche, o alle liberali. D'altra parte le predette attitudini, e inclinazioni spuntano, e sorgono negli uomini, sino dalla loro infanzia, con radici tanto profonde, che non possono essere in conto alcuno indi svelte, per tutto il corso della loro vita. Adunque esse non procedono altronde, che dalla mano stessa, che li formò, cioè dire dalla divina provvidenza. Or la provvidenza divina, in ogni opera, che vien facendo, mira ad un fine. Il qual fine agevolmente per noi si conosce dall'uso, a che naturalmente serve l'opera stessa. Così, a cagion d'esempio, veggendo noi, che le mani ottimamente ci servono ad afferrare i corpi, e a maneggiarli, possiamo agevolmente conoscere, ch'esse ci furono da Dio date a quest'effetto; veggendo noi, che i piedi ottimamente ci servono a sostenere il corpo, e al trasportarlo da un luogo ad un altro, di leggieri comprendiamo, ch'essi sono fatti per camminare; sentendo noi, che i polmoni naturalmente accolgono l'aria, e la rimandano, apprendiamo, ch'essi sono fatti per respirare. E queste sono le tanto rinomate cagioni finali, le quali ci porgono una delle più forti, e delle più chiare prove dell'esservi un Dio, che tutto ha fatto, e tutto governa. Ora è cosa manifesta, che la varietà delle attitudini serve alla varietà degli uffizii; e questa al mantenimento dell'umana società. Adunque è chiaro, che la divina provvidenza infondeva nei petti nostri le predette disposizioni con questo doppio intendimento.

Digitized by Google

MASSIMA TERZA

DEL COLTIVAMENTO DELLE ATTITUDINI NATURALI.

« Sempre natura, se fortuna trova
Discorde a sè, come ogni altra semente,
Fuor di sua regïon, fa mala prova.
E se 'l mondo laggiù ponesse mente
Al fondamento, che natura pone,
Seguendo lui, avria buona la gente.
Ma voi torcete alla religïone
Tal, che fu nato a cingersi la spada,
E fate re di tal, ch'è da sermone;
Onde la traccia vostra è fuor di strada. »
Par. c. 8.

La massima chiusa in questi versi pullula dalla precedente. Dante, per bocca di Carlo Martello, pur dianzi avea detto, che la provvida natura infonde nei petti nostri una gran varietà d'attitudini, e d'inclinazioni, a fine di disporci alla vita socievole. Qui ci dice, per lo stesso mezzo, ch'egli è mestieri seguitare, e coltivare le dette attitudini, e inclinazioni, a fine di poterne cogliere il frutto inteso dalla natura stessa. E per indurci a così fatto coltivamento, dall'una parte ci mette innanzi il danno del trascurarlo, dall'altra il vantaggio del praticarlo. In fine ci punge con un rimprovero giustissimo.

Il danno, che procede dalla trascuraggine, in tal particolare, dimora primamente in questo, che l'attitudine naturale lasciata incolta torna infruttuosa. Oltre a ciò, un uomo, il quale sia applicato ad un uffizio, a cui non è per natura disposto, vi farà, senza fallo, una mala riuscita.

Il qual doppio danno per fermo non è piccolo, massimamente allorch' esso si stende ad un tempo a molti viventi insieme in alcuna comunità domestica, o civile mal governata. Nonpertanto egli è da confessare, che un sì gran danno non di rado, anzichè agli uomini, si vuole ascriverlo alle circostanze, nelle quali essi si trovano. Sarà, a cagion d'esempio, taluno, il quale avrà da natura sortito un gran sentimento del bello, e occhio perspicace, e mano ferma da poter divenir un eccellente pittore, o scultore, e sarà dalla bassezza de' suoi natali, e dal bisogno costretto a lavorare la terra. In tal caso l'attitudine naturale in lui, senza colpa sua, o d'altrui, si rimarrà inerte, ed infeconda, come la vite nei paesi di soverchio freddi.

Quanto al vantaggio delle attitudini naturali opportunamente secondate, Dante nota che il mondo, dove seguisse il fondamento posto dalla natura, avria buona la gente, cioè correbbe da ciascuno tutto il frutto possibile a corne. E di vero, nel detto caso ciascuno, secondando l'inclinazion naturale, lavorerebbe di forza, e con amore. Or chi lavora in tal modo produce un effetto doppio. Tal è il vantaggio del seguitare operando la disposizione della natura. Se non che a poterla seguitare, egli è mestieri conoscerla, e ciò non è cosa da tutti. Egli è assai difficile conoscere a che altri sia da natura portato. A quest' effetto, egli è mestieri sapere qual sia l'indole di lui; vedere in che massimamente egli si diletti, quando non è distornato da veruna cagione estranea; por mente, in che faccia miglior prova. Or non è cosa da tutti bene osservare in altrui tutto questo, e accertarsene. E non pure ad altri è assai malagevole conoscere la naturale attitudine tua, ma tu stesso non di rado la ignori, o sia, che ancor non abbi avuta l'opportunità d'esercitarla, o sia che non ti caglia del ben comune, nè del tuo proprio. Quanto sia grande il vantaggio del conoscere e secondare le naturali disposizioni, piacevolmente cel mostra Giovanni de la Fontaine nella favoletta del leone, che ha fermato di fare una

guerra. — Il leone, egli dice, s'era messo in testa di fare un'impresa guerresca; tenne consiglio; spedì i suoi messi; fè venire gli altri animali. Tutti furono da lui trovati rispondere al suo disegno, ciascuno conforme alla sua natura; l'elefante acconcio a portare sul dorso il bagaglio, e a combattere con la proboscide; l'orso agli assalti; la volpe a condurre pratiche secrete; la scimmia a tenere a bada il nemico con le sue giullerie. Anzi ancor l'asino, tuttochè stupido, e la lepre, tuttochè paurosa, fu dal re degli animali trovata buona a qualche servigio; quello a servire di trombetta, e a sgomentare le genti col raglio, questa a servire di corriere. Di che conchiude il saggio favoleggiatore, che un monarca prudente conosce le attitudini naturali di tutti i suoi sudditi, e sa dal più meschino di loro trarne alcun costrutto.

Il rimprovero di Dante ferisce principalmente i governanti, i quali or sia per ignoranza, o per affetto di parzialità, mettono assai di frequente ad un uffizio, chi era nato per un altro al tutto diverso. Con queste parole: « e fate re di tal, ch'è da sermone, » si crede, che il poeta accenni a Roberto re di Napoli, fratello di Carlo Martello, da lui qui a parlare introdotto. A Dante parea, che il detto Roberto fosse anzi atto a sermoneggiare nel pulpito, che ad imperare nel trono. Anche per bocca del Martello il taccia d'avarizia; e fa egli stesso le meraviglie dimandando, come sia potuto uscire di dolce seme, amaro; cioè d'una natura larga, e liberale, qual era stata quella di Carlo II il Zoppo, suo genitore, una natura parca e gretta, qual era quella di Roberto. Nonpertanto gli storici di quell'età gli danno il vanto di grande abilità nel maneggio degli affari pubblici; tuttochè i più d'essi gli neghino le doti proprie del guerriero, e del conquistatore. Questi è quel re Roberto, il quale esaminò molto a lungo il Petrarca, in tre dì consecutivi, nella poesia, e nella filosofia; e trovatolo nell'una, e nell'altra facoltà peritissimo, con atto pubblico, attestò al senato romano, lui meritare

la laurea poetica, della quale egli fu dappoi, com'è noto, solennissimamente coronato in Campidoglio. Il Petrarca appella Roberto, re grandissimo, e filosofo, chiaro in egual modo per lo regno, e per le lettere, unico tra i re di quell'età, che fosse ad un tempo amico della scienza, e della virtù; giudizio favorevolissimo, il quale in gran parte si vuole ascriverlo ad un sentimento di gratitudine.

MASSIMA QUARTA

LE PASSIONI E I LORO SEGNI.

« Volser Virgilio a me queste parole
Con viso, che tacendo dicea: taci;
Ma non può tutto la virtù, che vuole.
Chè riso, e pianto son tanto seguaci
Alla passion, da che ciascun si spicca,
Che men seguon voler ne' più veraci. »
Purg. c. 21.

Qui Dante parla di certe parole le quali avevano fatto, che Virgilio a lui si volgesse, e gli facesse cenno di tacere. A ben comprendere, come il fatto andasse, è da sapere, che Dante e Virgilio proseguivano il loro viaggio, nel quinto giro del purgatorio, dove insieme coi prodighi, sono puniti gli avari, allorchè si sentirono salutare dietro da un'anima. Era l'anima del poeta Stazio pur mo liberata dalle pene del purgatorio. Virgilio le rende il saluto, e la prega di dirgli, chi sia. A questa preghiera quello spirito cortese risponde: com'egli col nome tanto onorevole di poeta, famoso assai, ma non ancora cristiano, vivea nel nostro mondo, nel tempo, che Tito, con l'aiuto divino vendicò la morte di Cristo sopra i giudei; come in Roma si meritò d'ornarsi le tempie di mirto; come dalla gente era tuttora nomato Stazio, e avea cantato di Tebe, e poscia d'Achille, alla quale seconda opera non avea potuto dar compimento; come all'ardor suo poetico era stata seme la fiamma divina, onde tanti sono accesi, cioè l'Eneide; essa essergli stata al poetare madre, e nutrice; senza essa, non aver lui mai fermata cosa alcuna, per quantunque piccola. Infine chiude la sua risposta con queste parole:

« E per esser vissuto di là quando
Visse Virgilio, assentirei un sole
Più ch'i' non deggio al mio uscir di bando. »

Che è quanto dire: io per aver il piacere d'essere contemporaneo a Virgilio, avrei tolto di stare un anno di più nel purgatorio. Così parlò Stazio a Virgilio, senza sapere, ch'egli era desso, che lo avea richiesto dell'esser suo. Or queste sono le parole, per le quali Virgilio si voltò a Dante con quel muto linguaggio, che si manifesta massimamente nel volto, e negli occhi, e da tutti è compreso.

Stazio, nel satisfare a Virgilio, che l'avea richiesto dell'esser suo, tocca la sua conversione alla cristiana religione. Della qual conversione, a dir vero, la storia non fa motto. Nondimeno Dante la immagina, e la fa narrare a Stazio stesso, e darle una certa verisimiglianza. Avendo Virgilio domandato a Stazio, onde abbia avuto lume a seguitare la navicella di Pietro, egli a lui risponde in questa forma: tu primo mi conducesti a poetare, e tu altresì primo mi facesti conoscere la verità del cristianesimo, da te non conosciuto, con que' tuoi versi, pei quali canti il rinnovamento del secolo, il ritorno della giustizia, e della età dell'oro, e la discesa dal cielo d'una nuova progenie. Nel che fosti simile a colui, che se ne va di notte, portando il lume dietro, e giova, non a sè, ma a coloro, che ha dopo sè. Era già il mondo tutto quanto imbevuto della vera fede, la quale fu seminata dagli apostoli annunziatori del regno de' cieli, e i detti tuoi versi tanto s'accordavano con la parola dei novelli predicatori, ch'io mi condussi a visitarli assai di frequente; nelle quali visite mi parvero tanto santi, che quando Domiziano li perseguitò, io piansi al pianto loro, e largamente gli sovvenni; e veggendo la purezza dei loro costumi ebbi in dispregio tutte le altre religioni, e ricevetti il battesimo, prima di dar compimento alla mia Tebaide; ma per paura fui cristiano coperto, si-

mulando per lungo tempo il paganesimo. Per la qual colpa, da me pria di morire detestata, mi convenne andare in giro nel quarto cerchio con gli accidiosi, per più di quattrocento anni. Per tal modo tu m'hai levato il velo, che mi copriva tanto bene, quant'è nella conoscenza della vera religione.

I versi virgiliani, dai quali, secondo l'avviso di Dante, Stazio ebbe lume, a conoscere la verità della cristiana religione, sono dell'egloga quarta, nella quale Virgilio festeggia il nascimento d'un fanciullo celeste. Gli eruditi ancora non ci sanno dire con certezza, chi egli si fosse. Alcuni di loro vogliono, che sia quello, o quella, ond'era incinta Ottavia sorella d'Ottaviano, allorchè maritossi ad Antonio, l'anno di Roma 714, nel quale fu fermata la pace tra esso, ed Ottaviano, per opera di Pollione. Altri mantengono, che sia la prole, la quale si sperava dovere in breve uscire dalle nozze d'Augusto con Scribonia celebrate nel detto anno. I più s'accordano in affermare, che subbietto dell'egloga è un figliuolo di Pollione; se non che altri di loro stanno per Asinio Gallo, altri per il Salonino, che trasse il nome da Salona, città principale della Dalmazia, la quale regione era stata pur dianzi conquistata dal padre.

Degli antichi scrittori cristiani non pochi insegnano, che il fanciullo festeggiato da Virgilio nella detta egloga non è altri, che il Figliuolo di Dio, fatt'uomo, e redentore degli uomini; comechè egli, che lo festeggiava, non lo sapesse. Basti per tutti questi s. Agostino, il quale nella Città di Dio *(l. 10. c. 27.)* così stringe Porfirio: « volesse il cielo, che tu altresì l'avessi conosciuto (Cristo), e a lui più sicuramente ti fossi dato a sanare, anzichè alla tua virtù, la qual è umana, fragile, inferma, e alla tua dannosissima vaghezza di sapere. Chè per fermo non t'avrebbe ingannato egli, cho tu medesimo scrivi essere confessato santo, ed immortale dai vostri oracoli. Del quale anche un poeta nobilissimo, poeticamente a dir vero, in

quanto adatta il vaticinio ad un altro, ma veracemente, se tu a Cristo lo riferisca, così cantò:

« Se di nostro delitto orma rimane,
Per te fia tolta, e della lunga tema,
Onde fu stretta, libera la terra. »

E come i vestigi delle colpe, non le colpe stesse, a cagione della infermità della vita umana, possono rimanere eziandio in coloro, che hanno fatto molto profitto nella virtù della giustizia; un tal morbo non può essere sanato, se non da quello, che è significato negli addotti versi: e per verità, sè non avere ciò detto di propria scienza, Virgilio il dà a divedere nel quarto verso della detta egloga, dove dice:

« . . . . . Ecco già venne
L'ultima età dalla Cumea cantata. »

Ondechè fuor di dubbio si fa manifesto, ciò essere stato vaticinato dalla Sibilla Cumea. » Dalle quali parole di s. Agostino si raccoglie, che per avviso di lui nella quarta egloga di Virgilio si contiene una profezia della Sibilla Cumea intorno a Cristo redentore degli uomini; comechè Virgilio, che non ne comprendeva il significato, l'abbia acconciata ad un altro personaggio. Or Dante intese l'egloga conforme all'avviso di s. Agostino, e finse, che Stazio, paragonando ciò, che in essa si canta, con ciò, ch'era a' suoi dì predicato dagli annunziatori dell'evangelio, conoscesse la divinità di Cristo e si facesse Cristiano.

Dante, a cui Virgilio accennò di tacere, non potè frenarsi tanto, che non sorridesse, e non desse a Stazio alcun sospetto, non forse quel sorriso a lui si riferisse. Di che Dante, si scusa appo i lettori del suo poema, dicendo, che l'umana volontà non ha un pieno potere sul riso, e sul pianto, massimamente in coloro, che sono più

aperti, com'era egli. La quale scusa ci porge il destro di toccare in breve i segni delle passioni, e le passioni stesse; e ricercare quanto la volontà nostra abbia di possanza rispetto a queste, e a quelli. Le passioni sono atti dell'appetito sensitivo. Ondechè non possono aver luogo, se non in un essere composto d'animo, e di corpo. Con esse maisempre s'accompagna un movimento delle parti, massimamente del cuore, e del sangue; e come le parti del corpo nostro interiori si legano con le esteriori, al movimento di quelle, forza è, che risponda il movimento di queste; quindi procedono i segni delle passioni; ciò sono il rossore, o il pallore del volto, il lampeggiare degli occhi, il fremito, il riso, il pianto, ed altri di simil fatta. Nei quali segni grandemente risplende la provvidenza divina. Perocch'essi fanno, che l'uomo possa a tempo guardarsi dal male, che gli sovrasta, e procacciarsi il bene, di che abbisogna. Per favellare di solo il riso, esso nasce comunemente dal vedere una sconvenevolezza non dannosa. La quale non può essere conosciuta, se non mercè la ragione. Di qui è, che l'uomo conoscendola, s'accorge d'essere ragionevole; se ne compiace, e ride. Alla quale cagione precipua del ridere, talora se ne aggiunge alcun'altra. Dante rideva considerando, che Stazio bramava di vedere una persona, che gli stava innanzi. Nel che, senza fallo, dimora una certa sconvenevolezza. Oltre a ciò egli godea di sapere ciò, che quegli ignorava.

Quanto al potere, ch'ha la nostra volontà sopra le passioni, e i loro segni, esso è chiuso entro certi limiti. Primieramente ella non le può sradicare. Perocchè la radice, onde pullulano, ciò è l'appetito, è parte essenziale dell'umana natura. In secondo luogo ella non può fare, che non mettano alcuni germogli. Perocch'esse non di rado precorrono ad ogni avvertire della ragione. Nonpertanto ella può loro resistere. Un animale irragionevole, ove si senta tirare ad una passione, di tratto e di necessità le va dietro; per contrario l'uomo può tenersi dal seguitarla, per

quanto lusinghiera, e gagliarda ella sia. Oltre a ciò può scemarle il rigoglio con qualche acconcia considerazione, o con sottrarle il pascolo, o in altro modo. Per ciò che riguarda i segni, egli è da distinguere nella passione l'accesso dalla durata. Una passione, ne' suoi subitani accessi, non può, generalmente parlando, essere occultata, se non da chi sia per lungo tempo abituato a frenarla, or sia con buono o con malvagio intendimento; ma nella sua durata potrà, senza gran pena, essere celata. Perocch' ella, in processo di tempo, molto suole rimettere del suo primo fervore. Il nostro poeta veggendo Stazio cercare ciò, che possedea, fu preso da un affetto giocondo, e ruppe in un riso innocente, non ostante il gran desiderio, onde ardea, d'obbedire al suo duca.

Digitized by Google

MASSIMA QUINTA

CHE NON OGNI AMORE È LODEVOLE.

« Or ti puote apparer, quant'è nascosa
La verità alla gente, che avvera
Ciascuno amore in sè laudabil cosa.
Perocchè forse appar la sua matera
Sempr'esser buona; ma non ciascun segno
È buono, ancor che buona sia la cera. »
Purg. 18.

Così conchiude il nostro poeta un suo sottil discorso intorno all'amore, contro coloro, i quali scioccamente s'avvisano, ogni amore, e per conseguente ogni nostra azione essere da sè commendevole. L'amore, dic'egli in persona di Virglio, preso in generale è sempre buono, o piuttosto indifferente, in fatto di costumi; ma preso in particolare talora è buono, talora reo. Per tal modo la cera è sempre in sè buona, comechè la figura impressa in essa possa esser cattiva, cioè disdicevole.

Or questo è il contenuto del detto discorso, che Dante mette in bocca a Virgilio: l'animo nostro è per natura disposto a volgersi a tutto ciò, che gli si confaccia, e gli piaccia. Di qui è, che come prima egli, desto dal sentimento del piacere, s'ha formata l'idea d'alcuna cosa a sè confacevole, così subito ad essa idea si rivolge, e per essa alla cosa medesima. E dove avvenga, che l'animo a questa non pur si rivolga, ma eziandio s'inclini, e si pieghi, allora si dice, ch' ei l'ama. Però l'amore dimora in un cotale inclinamento, e piegamento dell'animo nostro, o che qui torna ad un medesimo, dell'appetito nostro inverso ciò, che gli si confà, e gli piace. L'amore è da sè dilet-

tevole. Questo diletto fa sì, che noi all'obbietto amato più strettamente ci legliamo. L'appetito nostro, preso dall'amore, entra di leggieri nel desiderio, il quale è movimento spirituale, e mai non posa, finchè non possegga la cosa amata. Dal qual possedimento nasce la gioia Nessun essere fu mai senza amore, o naturale o d'animo. Quello è necessario, e mai non erra; questo soggiace alla libera volontà, e può errare, o quanto all'obbietto, a cui tende, il quale talora è cattivo; o, se è buono, quanto al modo, onde vi tende, il quale non di rado è troppo rimesso, o troppo vigoroso. Fin a tanto ch'egli si pieghi ai beni primi, quali sono Dio, la verità, l'onestà, o se pieghisi ai secondi, quali sono i beni finiti e caduchi, il faccia con la debita moderazione, è buono, come quello, che non si termina in un diletto cattivo. Ma quando si torce al male, ovvero al bene con più d'ardore, che non dee, o con meno, allora la creatura pecca operando contro il Creatore. Quinci si scorge, che l'amor volontario è seme in noi d'ogni virtù, e d'ogni vizio.

Nessun essere può mai odiare sè medesimo, sendo impossibile, che alcun essere si rimanga dall'amare il ben proprio. Similmente nessun essere può mai odiare Dio, sendo impossibile, che alcun essere sussista da sè medesimo diviso dall'esser primo. Quindi è, che non si può amare il male, se non del prossimo. Il quale amor vizioso, in noi nasce in tre modi. Havvi chi spera d'essere innalzato, per l'abbassamento del suo vicino, e però vuole, ch'egli sia abbassato. Questa è superbia. Havvi chi teme d'essere oscurato, perch'altri splenda; e però se ne attrista, e vuole, ch'ei perda ogni splendore. Questa è invidia. Havvi chi avendo ricevuta alcun ingiuria, focosamente aspira alla vendetta; e questa è ira. In questi tre casi l'amore è reo, a cagion dell'obbietto, a cui tende, che è il male del prossimo. Quanto all'amore, che tende al bene in un modo disordinato, è da sapere, che ciascun uomo apprende confusamente un bene, nel quale possa l'animo suo quietarsi,

e lo desidera, e si studia di conseguirlo. Chiunque poco si cura di conoscere un tal bene, o d'acquistarlo, pecca d'accidia. Havvi un altro bene, il quale non è atto a fare l'uomo felice, come quello, ch'è imperfetto, e caduco; tali sono le ricchezze, tal è il cibo, e la bevanda, tali sono i diletti venerei. Chiunque all'amore di sì fatto bene troppo s'abbandona, pecca d'avarizia, o di gola, o di lussuria. Questi tre peccati sono carnali. Per contrario gli altri quattro toccati di sopra, dico la superbia, l'invidia, l'ira, l'accidia, sono di loro natura spirituali.

I peccati spirituali, dopo il pentimento, sono puniti ne'primi quattro gironi del purgatorio, i carnali negli ultimi tre. Questa seconda ripartizione, il medesimo si dica della prima, ha senza fallo il suo perchè. Ma Dante cel tace, acciocchè noi lo cerchiamo per noi medesimi, « tacciolo acciocchè tu per te lo cerchi. » Adunque, conforme al desiderio del nostro maestro, vediamo qual egli sia. A voler comprendere il perchè delle due dette ripartizioni, e per conseguente di tutto il purgatorio dantesco, è da considerare, che Dante lo divide in sette gironi, secondo il numero dei peccati capitali, ai quali si riducono tutti gli altri. Ora dei peccati capitali alcuni sono spirituali, alcuni carnali. Ogni peccato dimora nell'amore disordinato d'un bene finito; il quale amore si termina ad un diletto parimente disordinato. Il diletto spirituale nasce dal conseguimento d'un bene spirituale, o anche solo dall'apprenderlo come già conseguito. Tal è il diletto della lode; Il diletto carnale nasce principalmente dal tatto. Tal è il diletto venereo. Secondo questa dottrina, spirituale si chiama il peccato, che si compie in una dilettazione spirituale; carnale quello, che si compie in una dilettazione carnale. Tutti i moralisti s'accordano in insegnare, che i primi quattro peccati capitali, dico la superbia, l'invidia, l'ira, l'accidia, sono spirituali; e tutti altresì s'accordano in insegnare, che i due ultimi, dico la gola, e la lussuria, sono carnali; quanto al quinto, che è l'avarizia, tra loro

non poco discordano. S. Gregorio la pone tra i peccati spirituali. S. Tommaso seguita in ciò l'opinione di s. Gregorio, fondato in questa ragione, che l'avaro si diletta pensando, ch'egli possiede di molti beni. Il qual diletto è spirituale, come quello, che procede dall'apprensione dell'animo. Nondimeno il medesimo s. Tommaso insegna, che per rispetto della cosa, in che si diletta l'avaro, la quale è materiale, quali sono le ricchezze terrene, l'avarizia è quasi come mezzana tra i peccati puramente spirituali, i quali cercano la dilettazione spirituale, intorno ad obbietti altresì spirituali, come la superbia intorno alla propria eccellenza, e i peccati puramente carnali, i quali cercano la dilettazione carnale intorno ad obbietti altresì carnali; anzi egli concede, che per lo detto rispetto possa l'avarizia esser messa eziandio nel novero dei peccati carnali. *(1. 2. q. 72 a. 2. — 2. 2. q. 118. a. 6.)* E questa forse si fu la ragione, per la quale Dante ebbe l'avarizia per un peccato carnale, come la gola, e la lussuria, facendo che gli avari, i golosi, i lussuriosi fossero castigati negli ultimi tre cerchi del suo purgatorio. Per tal modo noi abbiamo cercato, e se mal non ci apponiamo, anco trovato il perchè i peccati carnali siano dal nostro poeta ripartiti in tre schiere.

Le parole di Virgilio, intorno alla natura dell'amore, destarono nell'animo di Dante un dubbio assai grave, il quale torna a questo concetto: se l'amore viene in noi dall'estrinseco, e s'egli è principio d'ogni nostra azione; operi l'anima nostra bene o male, non merita lode nè biasimo. A fine di sciogliere un sì fatto dubbio, Virgilio prendendo la cosa un po' da alto, così tolse a ragionare: tutti gli esseri, sì sciolti da materia, quali sono gli angeli, sì composti d'animo, e di corpo, quali sono gli uomini, hanno in sè una facoltà, per la quale si diversificano dagli altri. La quale non è da loro sentita, nè fatta palese agli altri, se non per gli effetti, che da essa procedono; « come per verdi fronde in pianta, vita. » Per tal modo l'uomo s'ac-

corge di conoscere i primi veri, e d'amare i primi beni; tuttochè ignori l'origine, sì di quella conoscenza, sì di questo amore. L'una e l'altro si trovano essere in voi, come nell'ape l'istinto di fare il mele, e questa prima voglia non è capevole di lode, nè di biasimo. Or acciocchè a questa prima voglia, pienamente s'accordi ogni altra voglia, fu da natura a voi data la ragione, la quale dee vegliare sopra l'assenso della volontà. (1) Questa è in voi principio di merito, o di demerito, cioè voi meritate, o demeritate, secondo che il vostro libero arbitrio accoglie in sè amori buoni, o rei, quasi come cernendoli gli uni dagli altri. Quelli, che nella conoscenza della natura umana andarono al fondo, s'accorsero di questa innata libertà; però lasciarono al mondo tanti bei scritti di morale filosofia. Ondechè, quantunque ogni amore, che in voi sorge, sorga di necessità, voi avete la facoltà di frenarlo, o di secondarlo, e per conseguente potete meritare, o demeritare. Così Virgilio a Dante, cioè Dante per bocca di Virgilio a' suoi lettori.

(1) Tutte quante le voglie umane, sì buone, e sì cattive, s'accordano con la prima voglia, che ha per obbietto il bene, o la felicità in generale. Ma le cattive vi s'accordano solo in parte, cioè in quanto hanno per obbietto alcun bene, ma ne discordano in quanto ci allontanano dal conseguimento del sommo Bene; per contrario le voglie buone vi s'accordano nell'un modo, e nell'altro. Or la ragione dee stare in guardia, alla porta dell'assenso, affinchè non entrino, se non le voglie buone.

Digitized by Google

MASSIMA SESTA

CURE NON DI RADO VANE, E MALVAGE
DEGLI UOMINI MONDANI.

« O insensata cura de' mortali,
Quanto son difettivi i sillogismi
Quei, che ti fanno in basso batter l'ali!
Chi dietro a iura, e chi ad aforismi
Sen giva, e chi seguendo sacerdozio,
E chi regnar per forza, e per sofismi;
E chi rubare, e chi civil negozio,
Chi nel diletto della carne involto
S'affaticava, e chi si dava all'ozio;
Quando da tutte queste cose sciolto,
Con Beatrice m'era suso in cielo
Cotanto gloriosamente accolto. »

Par. c. 11.

Questi quattro terzetti servono d'esordio all'undecimo canto del Paradiso. Nel primo terzetto Dante deplora la frivolezza dei ragionamenti, onde gli uomini, in sì gran numero, sono condotti a battere in basso le ali, cioè a cercare per qualsivoglia via i beni della terra, posti in non cale quelli del cielo. I quali ragionamenti sono maravigliosamente descritti nel capo secondo del libro della Sapienza, dove i voluttuosi sono introdotti a parlare in questa forma: « corto, e increscevole si è il tempo di nostra vita; e la morte non ha rimedio; nè si sa veruno, che sia mai tornato dal sepolcro. Che noi siamo nati dal nulla, e da poi saremo, come se mai non fossimo stati. Su via dunque godiamo dei beni presenti; e giovani, quali

siamo, delle creature gustiamo in fretta. Inebriamoci di vino prezioso, e spargiamoci d'unguenti, e non ci sfugga il fiore dell'età. Coroniamoci di rose, innanzi che appassiscano; non siavi prato, per lo quale non trascorra la nostra lussuria. Opprimiamo il giusto, che è povero, e non abbiamo pietà della vedova, nè rispetto alla canizie del vecchio. Ci sia legge di giustizia la forza. Dacchè il fiacco non è buono a nulla. » Questo discorso dei voluttuosi si può stringerlo in questi pochi argomenti: la vita è breve, e noiosa, adunque affrettiamoci a darci bel tempo; noi siamo di nulla, e torniamo in nulla, adunque godiamo, quanto possiamo; il fiacco non è buono a nulla, adunque schiacciamolo; non havvi altro diritto, che la forza, adunque facciamo tutto ciò, che possiamo, con lo stesso intendimento di godere. I quali argomenti sono tutti ad un modo fallevoli. Però ch'alcuni d'essi sono fondati in un falso principio, altri peccano nella conseguenza. Il primo pecca nella conseguenza; conciossiachè dall'essere l'umana vita breve, e noiosa, non si può raccogliere in conto alcuno, che l'uomo debba attendere a sollazzarsi. Il secondo si fonda in un falso principio, sendo al tutto falso, che l'uomo sia parto del caso, e sia mortale, non pure quanto al corpo, ma eziandio quanto all'animo. Il terzo altresì s'appoggia sopra un falso fondamento. Dacchè il fiacco può fare il bene spirituale, non meno, che il forte; pognamo, che non possa fare quella maniera di bene, che chiamano materiale. Il medesimo si dica del quarto argomento. Chè non è cosa, che tanto si diversifichi dal diritto, quanto la forza. Or questi sono i difettivi argomenti, i quali, per avviso di Dante, sospingono tanta moltitudine d'uomini in traccia dei beni terreni.

Nel secondo terzetto, e nel terzo il nostro poeta enumera le vane occupazioni degli uomini; delle quali altre sono da sè buone, qual è lo studio delle leggi, quello della medicina, il sacerdozio, il civil negozio, or sia pri-

vato, com'è la mercatura, o pubblico, com'è l'amministrazione dei beni del comune; altre sono cattive, qual è il furto, il regno usurpato per via di forza, o di truffa, la voluttà carnale. Le prime tornano vane, e condannevoli pel fine vizioso, o vano, a cui sono talora rivolte; le altre sono tali di loro natura. Intorno alla voluttà carnale, è da notare, ch'essa riesce comunemente amara, e travagliosa allo stesso voluttuoso, a cagione dei mali tormentosi, ai quali soggiace; ciò sono l'abbassamento dell'animo, lo snervamento del corpo, lo scialacquamento del danaro, l'ignominia, la vergogna, ed altri molti non meno gravosi di questi. Ondechè Dante, di colui, che si trova essere involto nel diletto della carne, afferma con gran sapienza, ch'egli s'affatica, e si travaglia, tuttochè sia dagli stolti riputato beato.

Alle vane occupazioni degli uomini Dante aggiunge l'ozio, presupponendo, ch'esso loro non giovi punto ad esser felici. Nel che, quanto bene egli s'apponga, si può comprendere per queste ragioni: al conseguimento della felicità dee, senza fallo, essere richiesto un moderato esercizio delle facoltà naturali, massimamente della più nobile, qual è l'intelletto. Senza il qual esercizio, l'uomo intorpidisce, e per poco marcisce, come l'acqua stagnante. Ora l'ozio dimora appunto nel difetto di detto esercizio. Nessuna cosa è tanto nemica della felicità, quanto la noia. Ond'è, che l'una di necessità esclude l'altra, e da sè la rimove al possibile. Ora l'ozio di rado, o non mai si trova essere scompagnato dalla noia. Per simil guisa non può essere, che la felicità s'accordi con la colpa. Ora l'ozio è maestro di colpe. Onde veggiamo, che l'uomo in tempo d'ozio, più che in qualunque altro tempo, sciolta lascia la briglia alle prave inclinazioni della natura corrotta; forma disegni malvagi; trova di leggieri il modo di poterli effettuare. Infine la felicità, come quella, che è premio della virtù, non si può acquistarla, se non col pieno adempimento dei morali doveri. Al quale adempimento si richiede molta fa-

tica, sì d'animo, e sì ancora di corpo. Or l'uomo ozioso dalla fatica si sottrae, e s'allontana a suo potere. Nell'ultimo dei terzetti soprascritti, alla miseria, in che quaggiù gemono gli uomini mondani, il nostro poeta contrappone la beatitudine, ch'egli si godea nel cielo con Beatrice, tra l'anime beate dei sacri dottori.

Il detto esordio, onde Dante entra nel canto undecimo del Paradiso, ha molta somiglianza con quello, onde Lucrezio entra nel libro secondo della Natura delle Cose. « Dolce cosa è, dice Lucrezio, mirare da terra nel vasto mare, allorchè i venti lo turbano, l'altrui grave affannarsi; non che ne piaccia, che alcuno sia travagliato, ma perchè giocondo è conoscere i mali, dei quali tu sei libero. Dolce cosa altresì è contemplare i sanguinosi combattimenti nei campi aperti, senza che tu sii partecipe del pericolo. Ma nessuna cosa è tanto soave, quanto il sedersi tranquillo nell'eccelso, e ben munito tempio della Sapienza, donde, tu possa considerare gli altri, e vederli errare qua e là cercando indarno la via del beato vivere; gareggiare d'ingegno; contendere di nobiltà; notte e giorno, con immensa fatica, sforzarsi di venire al sommo delle ricchezze, e del potere. O misere umane menti! O ciechi intelletti! In che fitte tenebre d'ignoranza, in quanto grandi pericoli venite voi consumando questo tempo, qual ch'egli sia! Non v'accorgete, che la natura niente altro chiede, se non che, rimosso il duolo dal corpo, l'animo si pasca d'un sensibil diletto, lungi da qualsivoglia cura, e timore? »

Per quanto grande sia la somiglianza dei due detti esordii, il divario è immenso, quanto alla dottrina. Dante immaginando d'essere in cielo con l'anime beate, compiange altamente gli uomini del loro ir dietro ai beni imperfetti, e caduchi della terra; e insegna loro con l'esempio di sè medesimo, che la vera beatitudine non si vuol cercarla altrove, che in Dio. Per contrario Lucrezio, schiusa dal suo petto la compassione, gode di vedere nell'altrui pericolo la propria sicurezza, nell'altrui male il proprio bene;

e invita gli uomini a ricovrarsi nel tempio della Sapienza, a fine di poter quindi contemplar freddamente gli errori dei loro fratelli, i quali egli, anzichè compatirli, agramente rampogna. Ma di qual sapienza parla egli? Di quella, che insegna, che l'uomo è un effetto del caso, tutto materiale, tutto mortale; che l'umana felicità dimora nel fruire i piaceri del senso, rimosso dal corpo il dolore, e dall'animo il timore. Sopra che si vuole avvertire, che qui Lucrezio accenna principalmente al timore delle pene eterne. Onde anco Virgilio (*Geor. l. 2.*) chiamò felice colui, al quale fu dato di conoscere le cagioni delle cose; e di mettersi sotto ai piedi ogni timore, e il fato inesorabile, e lo strepito dell'avaro Acheronte. Ora non è possibile, che l'uomo empio, e voluttuoso di sì fatto timore si spogli al tutto. Similmente non è possibile, che l'umana beatitudine sorga dai piaceri del senso. Chè la natura nostra a beni troppo migliori aspira; ciò sono un vero infinito, e una vita piena, e sempiterna.

MASSIMA SETTIMA

VANITÀ DELLE RICCHEZZE.

« Or puoi, figliuol veder la corta buffa
De' ben, che son commessi alla fortuna;
Perchè l'umana gente si rabbuffa.
Chè tutto l'oro, ch'è sotto la luna,
E che già fu, di queste anime stanche
Non poterebbe farne posar una. »

Inf. c. 7.

Queste parole, Dante se le fa dire da Virgilio, dopo aver descritto il supplizio dei prodighi, e degli avari. Però a volerle comprendere a pieno, è da vedere di qual natura esso sia. I prodighi, e gli avari, conforme al fingimento del nostro poeta, si stanno chiusi nel quarto girone dell'Inferno, gli uni da una parte, gli altri dall'altra. Il loro supplizio dimora in questo, ch'essi vengono del continuo sospingendo per forza di petto pesi gravissimi, verso un punto medesimo della circonferenza. Al quale pervenendo gli uni, e gli altri ad un tempo, s'urtano insieme con grand'impeto, e si trafiggono a vicenda con amari rimproveri. Il prodigo dice all'avaro: perchè tieni? cioè perchè guardi con tanta cura il danaro, astenendoti al possibile dallo spenderlo? L'avaro dice al prodigo: perchè getti via? Cioè perchè spendi con tanta profusione il danaro, scialacquandolo inconsideratamente? Appresso danno volta indietro, e rotolando i medesimi sassi, se ne vanno al punto opposto. Dopo di che, durando nella stessa fatica ritornano per la medesima via, colà donde sono pur dianzi partiti, a fine di rinnovare l'urto e il rinfacciamento. Per tal modo andranno gl'infelici innanzi, e indietro, senza tregua, percuotendosi, e ingiuriandosi a vicenda per tutta l'eternità. Tal è nell'in-

Digitized by Google

ferno dantesco il supplizio degli avari, e dei prodighi.

Or noi comprendiamo a pieno la forza della massima soprascritta. Dante parla delle ricchezze, per le quali gli uomini tanto ferocemente s'accapigliano; ed afferma, ch'esse sono al tutto vane. Però le rassomiglia ad una beffa di corta durata, ad un soffio breve. Il qual detto egli lo comprova col fatto degli avari, e dei prodighi condannati nell'inferno a sospingere i pesi enormi, ad urtarsi impetuosamente, e a dirsi, gli uni agli altri, villania. Costoro dalle ricchezze, onde un giorno abbondavano, non traggono ora verun giovamento. Quando pure fossero elle state a mille doppi più grandi, non potrebbono ora por termine al loro tormento, non interromperlo, nè mitigarlo in conto alcuno. La verità della sentenza dantesca ci è confessata da quelli stessi, che la sperimentano. I ricchi dannati siccome attesta lo scrittore ispirato della Sapienza *(c. 5. v. 8.)* prorompono al presente in queste dolenti parole: « la superbia a noi che giovò? e l'ostentazione delle ricchezze qual pro ci fece? Tutte quelle vanità, com'ombra, e come novella passeggera se ne andarono. » Delle quali similitudini, ad esprimere la vanità delle ricchezze, nessun'altra è più acconcia. L'ombra nasce dall'essere al raggio solare tolto il passaggio pei corpi. Però essa altro non è, che privazione di luce, e seguita il movimento apparente del sole; il qual movimento mai non ristà. Le novelle il più delle volte sono false, o esagerate; ma false o vere, ch'elle siano, durano sol tanto, quanto dura il tremore prodotto nell'aere circostante da coloro, che le raccontano. A queste similitudini, con lo stesso intendimento, il detto scrittore ispirato ne aggiunge altre tre; quella della nave che solca il mare; e quella dell'uccello, che vola per l'aria; e quella della saetta, che va diritta allo scopo. Le quali cose trapassano velocissimamente, senza lasciare alcun segno del loro passaggio.

L'avarizia, e la prodigalità sono vizii tra loro contrarii. L'avaro ama il danaro più del dovere; e però attende

unicamente ad accumularlo, e a conservarlo, astenendosi al possibile dallo spenderlo. Il prodigo ama il danaro meno del dovere; e però attende unicamente a spenderlo, poco curandosi d'accrescerlo, e di conservarlo. Quegli eccede nell'amar il danaro, e manca nel parteciparlo ad altri; questi eccede nel partecipare ad altri il danaro, e manca nell'amarlo. Or, posta questa opposizione dell'avarizia, e della prodigalità, come potè Dante ragionevolmente sottoporre il prodigo, e l'avaro ad un medesimo supplizio? A questa domanda è da rispondere: che i due detti vizii, tuttochè oppositi tra loro, s'accordano nonpertanto in questo, ch'entrambi grandemente deviano dal fine proprio dei beni esteriori; il qual fine dimora nel mantenimento convenevole della vita umana. Perocchè l'avaro, per troppo amore del danaro, che serve all'acquisto dei detti beni, s'astiene da satisfare al bisogno proprio, non che all'altrui; il prodigo per poco amore del danaro, lo spende in inezie, e largisce a coloro eziandio, che non ne abbisognano. Anche si può notare, che ciascuno dei due detti vizii ne trae seco altri molti non meno gravi. L'avarizia trae seco l'ingiustizia, e la spietatezza. La prodigalità trae seco la crapola, e la lussuria. Perocchè l'avaro è dal suo pravo appetito di leggieri condotto a commettere di molte azioni frodolente, e violente, e ad essere spietato inverso i bisognosi. Il prodigo dalla sua disordinata inclinazione di leggieri è condotto a scialacquare i suoi beni, e a mangiarseli insieme con i parasiti, e con le meretrici.

Dante afferma, che questi beni esteriori sono commessi alla fortuna. Or che è la fortuna, secondo l'avviso di lui; e come i detti beni sono ad essa commessi? La fortuna, per avviso di Dante, è un essere reale, uno spirito buono, una celeste intelligenza, alla quale Iddio commise l'esecuzione del suo ordinamento, rispetto alla distribuzione dei beni terreni tra gli uomini. A voler ciò comprendere, è da notare, che quanto avviene nel tempo, tutto fu pria ordinato da Dio nell'eternità. Vero è, che Dio in altro modo

ordina gli avvenimenti naturali, e civili; in altro le colpe degli uomini, dalle quali non di rado essi procedono. Quelli, Dio li vuole; queste, le permette. La distribuzione dei beni esteriori tra gli uomini, essendo in sè buona, Dio la ordinò, e la volle nell' eternità, quale essa ha luogo nel tempo. Quanto all' esecuzione di questo ordinamento, senza dubbio poteva Dio recarla ad effetto da sè con un semplice atto della sua onnipotente volontà. Nonpertanto, se diam fede a Dante, egli la commise ad una celeste intelligenza. Questa il poeta nostro dinota col nome di Fortuna, la quale adempie l' uffizio con tanta prontezza, con tanta forza, con tanta fedeltà, che nessun uomo, per quantunque assennato, può antivederne i disegni, o frastornarli, o impedirli, come che sia. A prima giunta diresti, che la distribuzione delle ricchezze tra gli uomini procede anzi dall' umana industria, che dal divino ordinamento. Dacchè noi veggiamo, che s' acquistano per industria, si perdono per trascurataggine. Questo in gran parte è vero; pur nondimeno questi effetti si vogliono in primo luogo entrambi ascriverli alla disposizione della divina provvidenza. Al che intendere, è da considerare, che tutte le cagioni create, sì naturali, e sì volontarie, sottostanno alla cagione increata, che è Dio, e non operano, se non in quanto da essa ricevono la virtù d' operare, e sono mosse opportunamente, ciascuna conforme alla sua natura. Ondechè, sotto il divino impulso, le cagioni necessarie operano necessariamente, le libere liberamente. Di qui nasce, che tutti, quanti sono, gli effetti, non pure di quelle, ma eziandio di queste, si derivano da Dio, tranne la colpa, la quale è anzi un difetto, che un effetto. Per tal modo anche l' acquisto, e la perdita delle ricchezze dipendono principalmente da Dio; pognamo, che dipendono altresì dall' umana industria, e dall' umana trascurataggine. Il che si conferma eziandio per questo, che quella torna infruttuosa, se Dio non l' aiuti; questa non reca nocumento, se Dio nol voglia.

Digitized by Google

MASSIMA OTTAVA

VANITÀ DELLA GLORIA.

« O vanagloria delle umane pósse,
Com' poco il verde in su la cima dura
Se non è giunta dall' etadi grosse!
Credette Cimabue nella pittura
Tener lo campo, ed or ha Giotto il grido,
Sì che la fama di colui oscura.
Così ha tolto l' uno all' altro Guido
La gloria della lingua, e forse è nato
Chi l' uno, e l' altro caccerà di nido.
Non è il mondan romore altro che un fiato
Di vento, ch' or vien quinci, ed or vien quindi,
E muta nome, perchè muta lato.
Che fama avrai tu più, se vecchia scindi
Da te la carne, che se fossi morto,
Innanzi che lasciassi il pappo, e il dindi,
Pria che passin mill' anni? Che è più corto
Spazio all' eterno, che un muover di ciglia,
Al cerchio, che più tardi in cielo è torto.
. . . . . .
La vostra nominanza è color d' erba
Che viene, e va, e quei la discolora
Per cui ell' esce della terra, acerba. »

Purg. c. 11.

Per tal modo Dante fa parlare l' anima d' Oderisi celebre miniatore di Gubbio. Costui, mentre visse, fu superbo, e desideroso oltremodo di soperchiare, nella valentia di

quell'arte, quanti allora la professavano. Ma come di questo vizio, alquanto prima di morire erasi pentito, Dante lo pose nel purgatorio, nel primo balzo, dove i superbi sono condannati a girsene, a lento passo, intorno al monte, rannicchiati a terra per un gran sasso, che si portano in collo. Or Oderisi al quale una tal pena ha tratto al tutto del capo il ruzzo dell'ambizione, tuttochè lodato da Dante, confessa aperto, sè nell'arte del pennelleggiare le carte essere stato vinto da Franco bolognese suo allievo, ed esce nelle soprascritte parole attestando altamente la vanità della gloria umana.

La sentenza, che informa il tratto, che abbiamo tolto a considerare, dinota la caducità della gloria umana. Alla qual sentenza Dante appone una eccezione risguardante alla condizione delle età, che sopravvengono. Onde si può esprimerla in questa forma: la gloria umana poco dura, se già non succedano tempi di rozzezza, e d'ignoranza. Ma qui nasce un dubbio, parendo a prima giunta, che nei detti tempi, la gloria umana debba anzi estinguersi, che mantenersi viva. Perocchè allora non è comunemente conosciuto il pregio dei lavori d'arte, e di letteratura, nè per conseguente lodato il merito degli artisti, e degli scrittori. A togliere un sì fatto dubbio, è da por mente, che non è età per quantunque rozza, ed ignorante, nella quale il sentimento del bello nei petti umani sia del tutto spento. Ondechè, in ogni tempo, gli uomini sentono, almeno in parte, il pregio di certe opere antiche, le quali entrano di gran lunga innanzi a tutte le moderne. Oltre a ciò in qual si voglia età, nei paesi inciviliti, sorgono uomini di gran senno, e di gusto corretto, pogniamo, che il loro numero sia talora piccolissimo, nel giudizio dei quali tutti gli altri s'acquetano. In fine, nei tempi di gusto depravato, non venendo in luce mai verun lavoro d'arte, o di letteratura, che sia perfetto, i lavori antecedenti, si mantengono in quel grado di stima, nel quale si trovano essere già da molt'anni.

Digitized by Google

Il nostro poeta illustra la predetta sentenza con tre leggiadre similitudini. Un albero, per difetto di succo, perde assai di leggeri il verde alla cima, e si dissecca. Tal è la gloria delle doti umane. Il vento è cosa vana, tuttochè pigli nomi diversi, secondo che spira da parti diverse. Tal è il mondan romore. L'erbetta pur mo nata vivamente verdeggia, ma presto è discolorata per lo calore di quel sole medesimo, che l'ha fatta nascere. Tal è la nominanza degli uomini.

A dimostrare, come la gloria umana poco dura, Dante, in persona di Oderisi, reca in mezzo i fatti. Oltre il fatto di Oderisi stesso, il quale nella miniatura fu superato da Franco bolognese, egli adduce quello di Cimabue, la cui, fama nella pittura oscurata fu da Giotto; e quello di Guido Guinicelli, al quale Guido Cavalcante ha tolto la gloria della italica lingua, e della poesia. Il nostro poeta nel ventesimo sesto del Purgatorio chiama Guido Guinicelli padre, cioè maestro, suo, e de' migliori suoi coetanei; « che mai rime d'amore usâr dolci, e leggiadre. » Tanta stima avea Dante di questo poeta bolognese. Or, giudice lui, Guido Cavalcante, in fatto di lingua, e di poesia, gli era entrato già innanzi. Ma qui sorge un dubbio; perocchè Dante, nel decimo dell'Inferno favellando col padre di Guido Cavalcante, gli dice, che il figliuolo suo ebbe forse a disdegno Virgilio. Il che pare, che non s'accordi con quello, che afferma nell'undecimo del purgatorio, dell'aver lui tolta al Guinicelli la gloria della lingua. A rimuovere il detto dubbio, è da sapere, che Guido Cavalcante amava massimamente la filosofia, e davale studiosa opera. Ondechè ponea per avventura Platone innanzi a Virgilio. Del che, generalmente parlando, non se gli vuole dar carico. E quindi si vede, che il suo disdegnare Virgilio era relativo, non assoluto; cioè dimorava nello stimarlo meno di Platone, non nel disprezzarlo. Nel resto, egli coltivò altresì studiosamente il linguaggio materno, e la poesia;

anzi della gran fama, onde il suo nome tuttora risuona, egli è troppo più debitore ai versi, che non ai sillogismi.

Narrata la vittoria dell'un Guido su l'altro, Dante aggiunge, essere forse nato « chi l'uno, e l'altro caccerà di nido. » Il comune dei commentatori della Divina Commedia s'avvisa, che qui Dante parli di sè medesimo; e il Cesari, confessata la superiorità di Dante, rispetto ai due Guidi, gli annunzia, che in pena del farseno bello, dovrà egli pure andarsene col suo sasso in collo, in compagnia dei superbi, nel primo balzo del purgatorio. A dir vero, egli è assai verisimile, che Dante dettando quel verso, volgesse il pensiero a sè medesimo, e s'antiponesse in cuor suo agli altri due poeti; ma in questa colpa, se colpa si vuol nominarla, sono però alquante circostanze, che di molto l'attenuano. In primo luogo Dante mette il presupposto vanto su le labbra d'Oderisi, il quale, per la grande amicizia, ond'era a Dante legato, dovea essere assai propenso ad esaltarlo. Appresso ivi si favella in forma dubitativa. Oltre a ciò si parla in un modo tanto coperto, che non puoi tacciar Dante di superbia, senza entrare nei penetrali del suo pensiero, con rischio di fare un giudizio temerario. Di che si vede, quanto sia falso, che Dante del suo soprastare ai due detti poeti si dia vanto, e si faccia bello. Infine la superiorità di Dante, rispetto ai due Guidi era tanto aperta, che per averla egli veduta, non si sarebbe per questo atto meritato il sasso enorme sul collo; pogniamo, che se l'abbia meritato per altri molti, secondo ch'egli medesimo in più luoghi confessa.

La corta durata dell'umana gloria, Dante la dimostra eziandio con un fatto più generale, che abbiamo tuttodì sotto gli occhi. Noi veggiamo, cho la gloria di qual s'è uomo più celebrato, in processo di tempo, si scema, finchè al tutto si dilegua. Ondechè, quantunque tu muoia vecchio, pria che passin mille anni, non avrai più di fama, di quello, che avresti, se fossi morto nell'infanzia; cioè non ne avrai punto. Or che son mille anni in confronto

dell'eternità? Essi son meno, che un batter d'occhio, in confronto d'anni trentaseimila, quanti credea Dante, che ce ne volessero, acciocchè il firmamento girando con tutte le stelle da occidente ad oriente potesse giungere al luogo, onde s'era partito. (1) Dico meno; perocchè tra due finiti, per quanto l'uno sia piccolo, e l'altro grande si trova pure essere alcuna proporzione; ma tra il finito e l'infinito, per quanto quello sia grande, nessuna. Questo alto concetto, Severino Boezio, nella Consolazione della Filosofia, (*lib. 2. pros. 7.*) sentitamente lo esprime in questa forma: « a voi pare di farvi immortali, quando pensate la fama del tempo avvenire. Ma qual cagione hai tu di godere del lungo durare della tua rinomanza, se lo poni a rincontro degli infiniti spazii dell'eternità? La durata di solo un momento, tuttochè brevissima, se si paragoni con la durata di dieci mille anni sendo ambedue finite, ha tuttavia con essa alcuna proporzione. Ma questo stesso gran numero d'anni non si può compararlo in conto alcuno con una durata interminabile. Conciossiachè dell'un finito con l'altro possa esser sempre alcuna comparazione; ma del finito con l'infinito nessuna. Per tal modo avviene, che

(1) Qui Dante accenna al muoversi delle stelle fisse, le quali allora si credea, che fossero aderenti ad un cielo solido, che chiamavano sfera ottava. Il moto delle stelle fisse da occidente ad oriente, dal quale nasce la precessione degli equinozi, fu primamente notato da Ipparco astronomo d'Alessandria; e però non era ignoto agli antichi. Senonchè questi li faceano più lento, che in fatto non è. Pensavano eglino, ch'esse spendessero cento anni, a compiere un grado; secondo la qual opinione seguitata dal nostro poeta, ci vogliono anni trentaseimila, a percorrere tutti i trecento sessanta gradi del cerchio. Ora è dimostrato, che le dette stelle non ispendono più di sessant'anni a percorrere intero un grado; onde a compiere tuttoquanto il giro si richiedono anni ventunmila e seicento. Di questo giro delle stelle parlando Cicerone nel Sogno di Scipione « quando, dice, tutti gli astri saranno ritornati al luogo medesimo, onde prima eran partiti, e dopo un lunghissimo intervallo, avranno presentato il medesimo aspetto di tutto il cielo, allora sì, che sarà volto quell'anno, al quale propriamente si conviene un tal nome. In questo grande anno appena oso dire, quanti de' nostri secoli siano contenuti. »

una fama temporanea, per quantunque prolungata, dove la si ponga a rincontro della inesauribile eternità, ci paia, non pure piccola, ma nulla al tutto. »

Dante concede, che la gloria mondana possa durare alquanto più dell'usato, nel caso, che sia sopraggiunta da qualche età rozza, ed incolta. Con che presuppone, che ad un secolo colto, e civile possa succedere un secolo barbaro. Il qual presupposto manifestamente contraddice all'opinione di certi filosofi dell'età nostra; e nondimeno esso è avverato dal fatto. Nel vero, per non parlare, se non della lingua nostra, chi è, che non sappia, quanto in essa il quattrocento sia stato inferiore al trecento, e il settecento al cinquecento? Del qual decadimento della lingua molte esser possono le cagioni. Talvolta esso procede dal poco studiare nei buoni antichi, i quali sono i fonti più puri del materno linguaggio; tal altra volta dal troppo studiare in certi moderni, i quali riboccano di modi impropri, e vuoti al tutto d'eleganza. Anche lo studio delle lingue straniere, tuttochè utilissimo, può togliere il retto uso della lingua natìa. Ciascun linguaggio ha indole propria, ha parole, e forme di dire altresì proprie. Ond'è, che chi è assai versato in alcun linguaggio straniero, ne seguita l'indole, e ne adopera le forme, eziandio allor che favella, o scrive nel proprio. Infine la fretta suole, in questo particolare, tornar dannosa. Chè per fermo chi s'affretta a compiere il lavoro giornaliero, a fine di poterlo a tempo consegnare al tipografo, che lo sta aspettando, non potrà fare una buona scelta, nè di pensieri, i quali siano convenevoli al subbietto, nè di parole, e forme di dire, le quali siano singolarmente acconce ad esprimerli. Queste e somiglianti altre cagioni fanno sì, che gli uomini, nella lingua materna in cambio di procedere, retrocedano.

Digitized by Google

MASSIMA NONA

NOBILTÀ DEL SANGUE.

« O poca nostra nobiltà di sangue
Se gloriar di te la gente fai
Quaggiù, dove l'affetto nostro langue,
Mirabil cosa non mi sarà mai.
Chè là, dove appetito non si torce,
Dico nel cielo, io me ne gloriai.
Ben se' tu manto, che tosto raccorce
Sicchè, se non s'appon di die, in die,
Lo tempo va d'intorno con le force. »
Par. c. 16.

In queste parole uscì Dante, dopo aver ragionato con l'anima beata di Cacciaguida suo nobile trisavolo. Or questo è il concetto, che in esse si chiude: io non mi maraviglio, che gli uomini quaggiù su la terra, dove l'affetto nostro è languido, fiacco, infermo, e di leggieri devìa dal retto sentiero della virtù, si glorino della nobiltà del sangue; io medesimo, lassù nel cielo, dove l'umano appetito mai non erra, me ne gloriai. Qui Dante presuppone, che il gloriarsi della nobiltà del sangue possa talora essere senza vizio, senza difetto, anzi buono, e lodevole; tuttochè sia comunemente assai difettoso. A voler comprendere, in questo particolare, il concetto di Dante, egli è mestieri richiamarsi alla mente un ammaestramento comune dei moralisti, intorno alla bontà delle azioni umane. Questa, secondo che essi dimostrano, procede da due capi; ciò sono l'obbietto, vale a dire la cosa, intorno alla quale elle s'aggirano, e il modo, in che vi s'aggirano, riducendo al modo tutte, quante sono, le altre circostanze.

Ora è da notare, che sì l'obbietto, sì il modo talora è da sè buono, talora cattivo. Un'azione, la quale s'aggiri intorno ad un obbietto cattivo, qualunque sia il modo dell'aggirarvisi, fia sempe cattiva. Un'azione, la quale s'aggiri intorno ad un obbietto buono, in un modo non conforme ai dettati della retta ragione, fia parimente sempre cattiva. Allora solo l'azione umana fia buona, quando avrà una materia buona, e si farà in un modo altresì buono. Ora la nobiltà del sangue, come quella, che dimora nel discendere da progenitori illustri, è da sè buona. Però il gloriarsene non può essere vizioso, se non quanto al modo. Gli uomini quaggiù comunemente se ne gloriano in un modo irragionevole, e per conseguente il loro atto, comunemente è vizioso; il nostro poeta colà nel cielo (in visione) se ne gloriò in un modo al tutto ragionevole, e per conseguente l'atto suo fu virtuoso.

Ma è da vedere come la nobiltà del sangue sia da sè buona, e come possa avvenire, ch'altri se ne glorii contro ragione. La nobiltà non compra delle stirpi umane si può considerarla, sì negli autori d'esse, sì nei discendenti. In quelli ella dimora nella chiarezza del nome fondata nel merito; in questi ella dimora in una cotale partecipazione della detta chiarezza. In ogni età, per quantunque antica, vissero sempre alcuni, i quali furono dalla natura a dovizia forniti di doti d'animo, e di corpo al tutto straordinarie. Delle quali doti usando eglino rettamente, a vantaggio, e salvezza della loro patria, entrarono di gran lunga innanzi ai loro concittadini, e divennero a grande celebrità. Questa celebrità, questa luce, onde i progenitori rifulsero, venne dappoi spandendosi sopra i figliuoli, e i nepoti più remoti, con questo divario, che in quelli fu propria, in questi è partecipata. Or la chiarezza del nome, massimamente allorch'essa è fondata nel merito, è senza fallo un bene, del quale può l'uomo lecitamente gloriarsi, dentro i limiti segnati dalla retta ragione. Se non che interviene assai sovente, ch'egli, sendo dalla

prava inclinazione portato al male, trapassi i detti limiti, piacendosi, e gloriandosi della nobiltà dei natali difettosamente. Il che suole accadere in più modi. Primo stimandola oltre il dovere. La nobiltà dei natali è un bene non dipendente dalla vostra volontà, non intrinseco, il quale però, se l'avete, non vi fa migliori, nè nell'ordine morale, come la virtù, nè nell'ordine naturale, come, a cagion d'esempio, l'ingegno. Ora sono moltissimi, i quali per aver tratti i natali da personaggi illustri, s'avvisano d'essere migliori degli altri, sì quanto a tempra di natura, sì quanto a rettitudine di volontà. In secondo luogo male si piacciono gli uomini della nobiltà reputandola ad una cagione estranea. La nobiltà dei natali essendo un bene, tuttochè naturale, ed estrinseco, discende da Dio, prima fonte di tutti i beni. Ora sono moltissimi, i quali l'ascrivono a sè medesimi, o alla natura, o fors'anco al caso, e alla fortuna.

La nobiltà è un bene caduco. Onde molto acconciamente è dal poeta nostro rassomigliata ad un manto pomposo, il quale con l'uso si viene tuttodì logorando, ed accorciando. Però a volerla mantenere in essere, e in isplendore, bisogna ristorarne le perdite, con frequenti aggiunte. Or che è, che si deve aggiungere alla nobiltà, a fine di conservarla? Le cose belle, e pregevoli si mantengono in fiore, per quegli stessi mezzi, pei quali da principio ebbero vita. Or la nobiltà vera nacque di virtù. Adunque non si può conservarla altramente, che con frequenti, e splendidi atti di fortezza, di giustizia, di magnificenza. I quali atti, dove manchino, o siano troppo rari, la nobiltà si riduce ad un titolo vuoto. Leggiadro altresì, e nuovo si è, nei soprascritti versi, l'immaginare il tempo in atto di venire con le forbici risecando del continuo alcuna particella del manto pomposo della nobiltà, come di qualsivoglia altra cosa, che a lui soggiaccia.

MASSIMA DECIMA

DISORDINE DELLA LUSSURIA.

« Intesi, che a così fatto tormento
Sono dannati i peccator carnali,
Che la ragion sommettono al talento. »
Inf. c. 5.

Questo tormento, al quale sono, nell'inferno dantesco, dannati i lussuriosi, consiste nell'essere essi di continuo trasportati da una furiosa bufera, per tutto l'ambito del secondo girone, in ogni verso, e quando gettati contro la sponda scoscesa, e quando sospinti fino all'orlo estremo del vuoto infernale, senza poter mai sperare, che la loro pena sia punto sminuita. Sopra ciò si vuole avvertire, che Dante avendo a così fatto tormento sottoposto i lussuriosi, senza fallo opinò, che la lussuria fosse una colpa assai grave. Nella quale opinione egli era sì fermo, che la mantenne, eziandio con pericolo di parere ingrato. Ondechè non dubitò di porre, per questa cagione, tra i dannati alcuni, che lo aveano beneficato, o erano con vincolo di sangue congiunti ad alcun suo benefattore. Così mise in questo stesso secondo girone Francesca, tuttochè fosse figliuola a Guido da Polenta, il quale avealo, nell'esiglio, amichevolmente invitato, ed accolto alla sua corte in Ravenna; così più sotto collocò ad una pioggia perpetua di fuoco, tra i violenti contro natura, Brunetto Latini, il quale eragli stato maestro sollecito, e padre amoroso. Tal è l'avviso di Dante, intorno alla pravità della lussuria. Or sono moltissimi, massimamente a'dì nostri, i quali vanno dicendo, ch'essa non è altro fuorchè una leggiadria, o al più una fralezza umana, degna al tutto

di scusa; come quella, che non fa ingiuria a veruno. Ai quali noi rispondiamo, che il concetto di colpa troppo è più ampio, che non è il concetto d'ingiustizia. Questo si restringe a ciò, che lede i diritti altrui; quello si stende a tutto ciò, che si trova essere contrario ai dettami della retta ragione. Oltre a ciò si vuole avvertire, che la lussuria assai di frequente s'accompagna con l'ingiustizia. Il che, per tacere degli altri casi, noi veggiamo avvenire nell'adulterio, pel quale all'uno dei coniugi si fa un'ingiuria atroce. Infine in questa materia dovrebbe poter bastare l'autorità di Dante, il quale nella scienza dei costumi umani, non è secondo a veruno.

La pravità della lussuria dimora principalmente in questo, che per essa, nell'uomo, l'appetito signoreggia alla ragione. La qual signoria dell'appetito, rispetto alla ragione si pare soprattutto in tre cose. Primamente in ciò, che quello sdegna d'ascoltar questa, che grida altamente, non poter esser lecito quello, ch'è da lei disapprovato; ai diletti della carne doversi antiporre quelli dello spirito; l'uomo, che s'abbandona ai piaceri carnali divenir somigliante, anzi inferiore alle bestie. In secondo luogo la detta signoria dell'appetito si palesa in ciò, che la ragione, messi da parte i suoi dettati veri, si trova esser costretta a foggiarne di falsi, in servigio del suo tiranno, quali sono, a cagion d'esempio i seguenti: che ciò, che piace non può essere vietato da veruno; che bisogna cogliere il fiore dell'età, innanzi che s'appassisca; che a così fatti diletti la natura stessa c'inchina, e ci tira. Le quali massime, a forza di ripeterle, tornano credibili, e sono recate ad effetto, senza rimorso. Finalmente la servitù della ragione apparisce in questo, ch'ella dee porre ogni suo ingegno, in trovar modo, che l'appetito venga a capo de' suoi disonesti intendimenti. La ragione è sommessa al talento, eziandio per altri vizii, esempigrazia per quello della gola. Onde pare, che ciò non sia effetto proprio della lussuria. A togliere un sì fatto dubbio è da notare, che il dominio

dell'appetito, rispetto alla ragione, in nessun altro vizio è tanto grande, quanto in questo. Di che procede, che nell'atto impuro, per l'abbondanza della sensuale dilettazione, la virtù che ragiona viene ad essere quasi come sommersa, e per così dire, spenta.

La lussuria è madre feconda di molti vizii. Da lei nasce nell'uomo la cecità della mente. Perocch'ella toglie alla ragione l'apprensione del vero bene. Da lei la precipitazione, cioè l'essere troppo corrivo all'operare. Perocch'ella toglie la consultazione, intorno ai mezzi atti ad ottenerlo. Onde Terenzio nell'Eunuco *(Att. 1. scen. 1.)* parlando dell'amore libidinoso, afferma, ch'esso non può dal consiglio essere regolato, come quello, che non ha in sè consiglio, nè misura alcuna. Da lei l'inconsiderazione. Perocch'ella toglie il retto giudizio di ciò, che s'ha da fare. Da lei l'incostanza. Perocch'ella fa, che l'uomo per l'impeto della concupiscenza, non possa recare ad effetto ciò, che la ragione prescrive. Onde il detto poeta comico, nel luogo allegato, d'un tale, che prometteva di lasciare l'amica, « questa promessa, dice, da sola una falsa lagrimetta fia spenta. » Da lei nasce nell'uomo l'amore disordinato di sè medesimo, che lo muove a desiderare, e cercare la sensuale dilettazione. Da lei l'odio, e la negazione di Dio, che gliela vieta, sotto pene gravissime. Da lei l'affezione della vita presente, nella quale è dato di poter fruire il detto piacere. Da lei finalmente procede la disperazione della vita avvenire. Dacchè l'uomo lussurioso, sendo troppo ghiotto dei diletti carnali, non si cura di conseguire gli spirituali, anzi gli ha in odio, e in fastidio.

Alla lussuria servono tutti gli altri vizii. Un adultero, a cagion d'esempio, per venire al pieno possesso della persona amata, torrà di mezzo con ferro, o con veleno, o comunque altramente un marito ingiuriato, o un censore importuno. Così Davide, per acquistar Bersabea, fece perire Urìa. Così Erode, per non contristare la figliuola della sua druda, fece dicollare s. Giovanni Battista. Un giudice

invescato in qualche amore lascivo, per far cosa grata all'amica, assolverà il reo, e condannerà l'innocente. Una donzella sedotta, per cessare da sè ogni rischio d'infamia, distruggerà nelle sue viscere il frutto del suo peccato, prima che maturi, ed esca alla luce. Alla lussuria si vogliono assai di frequente ascrivere le gelosie dei coniugi, le discordie delle famiglie, le fazioni delle città, le guerre delle nazioni. Ondechè, in questo particolare, i fingimenti dei romanzieri, e dei poeti, mutati i nomi dei luoghi, e dei personaggi, si cangiano in prette istorie.

Digitized by Google

MASSIMA UNDECIMA

VILTÀ D'ANIMO.

« Se io ho ben la tua parola intesa,
Rispose del magnanimo quell'ombra,
L'anima tua è da viltate offesa.
La qual molte fiate l'uomo ingombra
Sì che d'onrata impresa lo rivolve,
Come falso veder bestia, quand'ombra. »
Inf. c. 2.

Per queste parole del canto secondo dell'Inferno, Virgilio rimprovera Dante di viltà d'animo. A voler comprendere la forza di questo rimprovero, è da richiamare alla mente, quanto ai capi principali, ciò, che si dice antecedentemente. Dante, abbandonata la via diritta, entra inavvedutamente in una selva impacciatissima. Camminando per essa, senza sapere dove s'andasse, viene al piè d'un colle illuminato alla cima, dai raggi del sol nascente. Mentre ei s'accinge a salirlo, tre fiere spaventose, una lonza, un leone, una lupa, gli attraversano la via, e lo vengono respingendo là, ond'è pur dianzi uscito. In questo frangente se gli fa innanzi Virgilio, e lo fa certo, che non si può campare da quel pericolo, nè salire il bel colle, se non tenendo un altro viaggio troppo più lungo, e malagevole, cioè il viaggio dei tre regni oltramondani. Pei due primi regni gli sarà guida egli stesso, per l'ultimo Beatrice. Detto ciò, Virgilio s'avvia, e Dante lo seguita. Se non che, poco stante, considerando la sua indegnità, entra egli in un gran timore, non sia forse l'andata sua presuntuosa, e viene ritraendosi da quell'impresa. In questo termine di cose, Virgilio gli fa il rimprovero soprascritto.

Digitized by Google

Questa è la forza del rimprovero di Virgilio, secondo il senso letterale del poema di Dante. Altra, e più notevole si è quella, ch'esso rimprovero ha, secondo il senso allegorico del medesimo. Gran lite arde tra i commentatori della Divina Commedia, intorno a quest'ultimo senso. Gli antichi hanno per indubitato, il senso allegorico del detto poema essere religioso, e significare il ritorno del poeta, o in generale dell'uomo, dal vizio alla virtù cristiana. Per contrario i più de' moderni discordano in ciò, non pure dagli antichi, ma eziandio tra loro. Onde altri d'essi mantengono, il senso allegorico della Divina Commedia essere politico, e dinotare la necessità della monarchia universale; altri voglino, ch'esso sia storico, e riguardi al ritorno indarno sospirato di Dante stesso, dall'esiglio alla patria.

Che il viaggio di Dante, pei tre regni oltramondani, rappresenti il ritornare dell'uomo vizioso, dal vizio alla virtù cristiana, lasciati da parte tutti gli altri argomenti, si può comprovarlo per alcuni luoghi della stessa Divina Commedia. Innanzi tratto è da notare, che il detto ritorno si fa per tre gradi; ciò sono la conversione del cuore, lo sradicamento dei mali abiti, l'unione dell'animo con Dio. Ora il viaggio dei tre regni oltramondani serve appunto a condurre Dante, per questi tre gradi. Il viaggio dell'inferno è diretto a convertirgli il cuore a Dio. Ciò noi raccogliamo da queste parole di Beatrice, le quali si leggono, verso la fine del canto trentesimo del Purgatorio:

« Quando di carne a spirto era salita,
E bellezza, e virtù cresciuta m'era
Fù io a lui men cara, e men gradita;
E volse i passi suoi per via non vera
Immagini di ben seguendo false
Che nulla promission rendono intera.
Nè l'impetrare spirazion mi valse,
Con le quali, ed in sogno, ed altrimenti
Lo rivocai; sì poco a lui ne calse.

Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuorchè mostrargli le perdute genti.
Per questo visitai l'uscio de' morti
Ed a colui, che l'ha quassù condotto
Li preghi miei piangendo furon porti. »

Qui Beatrice manifestamente accenna ai traviamenti, nei quali l'amico suo era entrato, dappoi ch'ella passò di questa vita; alla miseria spirituale, nella quale egli era caduto; all'impossibilità di trarnelo fuora per qual si sia mezzo, tranne quello di vedere con gli occhi propri le pene dei dannati; al soccorso, ch'ella scese a porgergli, per mezzo di Virgilio. Adunque è manifesto, che nel viaggio dell'inferno è simboleggiata la conversione del peccatore. Il viaggio del purgatorio mira a sradicare dall'animo di Dante gli abiti viziosi. Ciò noi comprendiamo dal vedere, come all'entrare in ciascuno dei sette gironi gli è raso dalla fronte uno dei sette P, scolpiti in essa dalla spada angelica, e dinotanti le reliquie dei sette peccati capitali. Il viaggio del paradiso mira ad unirgli l'animo con Dio. Ciò noi intendiamo dal vedere com'esso prolungandosi di sfera in sfera affinchè possa il poeta contemplare partitamente i premii de' beati, viene a terminarsi nella visione di Dio medesimo. Per tal modo si comprova, che la sentenza degli antichi, intorno al senso allegorico della divina Commedia, è quella di Dante stesso, e per conseguente vera al tutto, e indubitabile. (1)

(1) Che la Divina Commedia, secondo il senso allegorico, significhi il ritorno dell'uomo peccatore, figurato in Dante stesso, dal vizio alla virtù, si dimostra per due vie; ciò sono la via della tradizione, e quella dell'interpretazione. Quanto alla prima, tutti gli antichi commentatori della Divina Commedia mostrano, come che sia, d'avere per fermo, che in essa il senso allegorico è al tutto religioso. In capo ai detti commentatori si dee porre Dante medesimo, il quale aperse l'intendimento suo a frate Ilario, allorchè gli diede la prima cantica, perchè la mandasse ad Uguccione della Faggiola. Oltre a ciò Dante

Dalla verità del senso allegorico dipende la retta intelligenza di molti luoghi non troppo chiari, i quali occorrono in tutto il decorso del poema sacro. Però coloro i quali, ripudiato il senso religioso, abbracciano lo storico, o il politico, forza è, che nell' interpretazione dei detti luoghi cadano in molti errori. Ciò si potrebbe confermare per cento esempi. A noi basta quello del bel monte, al quale Dante, uscito pur or dalla selva, voleva andare. Un tal monte, secondo il senso religioso, figura la virtù cristiana, alla quale egli aspirava. Le tre fiere, che gliene tolgono la salita, dico la lonza dal pel maculato, il leone con la testa alta, la lupa estenuata dalla magrezza, figurano la lussuria, la superbia, l'avarizia, tre vizii, i quali partono tra loro l'impero della vita umana per modo, che il primo signoreggia massimamente la giovinezza, il secondo l'età virile, il terzo la vecchiezza. Virgilio, che al poeta nostro apparisce, e gli fa sapere, che al dilettoso monte non si giunge altramente, che viaggiando per li tre regni oltramondani, rappresenta la ragione, la quale insegna, che al conse-

manifestò il detto suo intendimento nella lettera, che scrisse a Can Grande della Scala, allorchè gl'inviò la cantica terza. Appresso il padre, nella catena degli spositori seguono i figliuoli, Iacopo e Pietro, gli amici, e gli altri contemporanei, un Bosone da Gubbio, l'Anonimo, un Iacopo della Lana, un Guido da Pisa, e più altri, i quali tutti, in questo particolare, s'accordano nel medesimo sentimento. Dopo questi una schiera d'altri meno antichi spositori prolungata per ben quattro secoli, i quali, senza il menomo dubbio, tramandarono gli uni agli altri la stessa dottrina. Quanto alla via dell'interpretazione, si vogliono distinguere nel poema sacro due parti, il prologo compreso nei due primi canti, e la parte esecutiva compresa in tutto il resto. Le quali due parti, presupposta la verità della dottrina tradizionale, non sono malagevoli ad intendere; e si trovano essere l'una all'altra pienamente rispondenti. Nella prima si propone quello, chè è da fare, a fine di poter conseguire il riordinamento dell'uom peccatore. Nella seconda si mette mano alla grande impresa, e a poco a poco le si dà un pieno, e duraturo compimento. Tutte queste cose qui da noi toccate, con altre molte, per amore di brevità, tralasciate, le tratta, e le dimostra con grande capacità di mente, finezza di giudizio, copia d'erudizione, sodezza d'argomenti, nell'egregio suo lavoro sopra il Concetto della Divina Commedia il p. Francesco Berardinelli D. C. D. G.

guimento della virtù cristana non si perviene altramente, che meditando le pene, e i premii della vita futura.

Per contrario, secondo il senso storico, il monte rappresenta la patria dell'esule poeta cioè Firenze. Le tre fiere, Firenze di nuovo, la Francia, Roma. Virgilio la ragione, la quale porge a Dante il consiglio di tessere un poema di tanta eccellenza, che i suoi concittadini siano quindi mossi a rivocare il bando, e a richiamarlo. Ognun vede, quanto la interpretazione religiosa del luogo per noi tolto a considerare, sia spontanea, sublime, atta ad appagare i sani intelletti, concorde con sè medesima, e con tutto il sacro poema. Per l'opposito l'interpretazione storica soggiace a molti, non leggieri, inconvenienti. Primamente per essa Firenze da principio è adombrata in un monte, « ch'è principio e cagion di tutta gioia; » e poco dopo in una fiera lussuriosa. Appresso, quanto alle tre fiere, i seguaci della storica interpretazione vogliono, ch'esse direttamente dinotino Firenze, la Francia, Roma, quantunque concedano poter esse altresì dinotare obbliquamente i tre sopraddetti vizii, in quanto ciascuna delle tre dette comunanze si trovava essere in modo particolare infetta d'alcuno d'essi. A ciò noi rispondiamo, che Dante ivi considera i tre vizii in generale, rispetto a tutti gli uomini, non in particolare, rispetto a questa o a quella persona, a questa o a quella civile comunità. Ondechè è al tutto fuor di ragione volere, che Dante ivi direttamente, o per obbliquo ferisca Firenze, la Francia, Roma. In fine agevolmente si comprende, come un viaggio immaginario per li tre regni oltramondani significhi la considerazione delle pene, e dei premii della vita futura, ma non si vede per ugual modo, come la proposta d'un tal viaggio possa significare il consiglio di tessere un poema. Senza che un poema, dove i fiorentini sì spesso, e sì fieramente doveano essere punti, servirebbe anzi ad inasprirli, che ad ammansarli, e farseli amici.

Tornando ora al rimprovero di Virgilio, diciamo, ch'esso ferisce la pusillanimità di Dante, la quale, secondo il senso

letterale, procede dalla difficoltà di far il viaggio oltramondano; secondo l'allegorico religioso, dalla difficoltà di ritornare dal vizio alla virtù. Il rimprovero di Virgilio è giustissimo. Perocchè la pusillanimità è viziosa, e condannevole, come la presunzione. Ciò s. Tommaso dimostra in questa forma: tutto quello, egli dice, *(2. 2. q. 133. a. 1.)* che ripugna alla naturale inclinazione è peccato; perocch'esso ad un tempo ripugna alla legge di natura. Or ciascun essere, sì animato, e sì ancora inanimato, inclina naturalmente a recare ad effetto quanto si trova essere proporzionato alle sue forze. E come il presuntuoso trapassa una tal proporzione, mentre vuol fare più di quello, che può, così il pusillanimo non l'aggiunge, mentre ricusa di fare ciò, che volendo potrebbe. Adunque è viziosa, e condannevole, non pure la presunzione, ma eziandio la pusillaminità. Questo vizio ritrae l'uomo dalle belle imprese, come la falsa apprensione di precipizio vicino fa, che un cavallo dia indietro. Il pusillanime per ignoranza stima le proprie forze meno, che non dee, e le opere, che si vorrebbero imprendere, più che non dee. Ondechè se ne ritira temendo, non forse abbia a soccombere sotto il peso loro. Somigliante al servo infingardo egli sotterra il talento, che il padrone gli diede, affinchè trafficando il duplicasse. Quanto a Dante, si trattava di far ritorno dal vizio alla virtù. La quale impresa, a dir vero, è tanto grande, che non si può cominciarla, nè condurla a fine, senza l'aiuto divino; ma come un tanto aiuto mai non manca, egli ritraendosi peccò di pusillanimità, e meritò d'essere ripreso.

A Virgilio, che riprende Dante di pusillanimità, si dà, nel luogo soprarrecato la lode di magnanimo; e bene a ragione. Perocch'egli era per imprendere la grand'opera di condur Dante, per l'inferno, e pel purgatorio. La magnanimità è una tendenza ragionevole dell'animo a far cose grandi, e sommamente onorifiche in ogni maniera di virtù. Dell'uom magnanimo si disse, ch'egli mira a grandi onori; non ch'egli stimi gran fatto gli onori mondani, ma

solo in quanto si studia di far cose degne d'essere grandemente onorate. La magnanimità è mezzana tra la pusillanimità, e la presunzione per modo, che quella le si oppone per difetto, questa per eccesso. Tra la pusillanimità, e la magnanimità si trova essere quella opposizione, ch'è tra la picciolezza, e la grandezza. Perocchè, come il magnanimo per grandezza d'animo aspira a cose grandi, così il pusillanimo per picciolezza d'animo se ne ritrae. Il presuntuoso, quanto alla cosa in che tende, non eccede il magnanimo; anzi talora di molto gli rimane indietro. Ben lo eccede, quanto alla proporzione delle sue forze, rispetto alla detta cosa. Perocch'egli maisempre la trascende, volendo fare più di quello, che può. Il che del magnanimo non si può dire. La magnanimità non è punto contraria all'umiltà. A voler ciò comprendere, è da notare, che l'uomo è un composto di grandezze, che vengono da Dio, e di bassezze, che vengono dall'inferma natura. Ora il magnanimo, a cagione di quelle, si stima degno di cose grandi; laddove l'umile, a cagione delle sue natie bassezze, se ne stima indegno. Similmente il magnanimo disprezza gli altri, in quanto essi hanno difetto di doni divini; e l'umile li onora, in quanto vede anco in essi alcuna parte di vera bontà. Però dell'uomo giusto si disse *(Salm. 14.)*, ch'egli ha per nulla il malvagio, nel che si mostra magnanimo; e che onora quelli, che temono Dio, nel che si mostra umile. Per tal modo la magnanimità, e l'umiltà, tuttochè paiano tendere a termini contrarii, ottimamente insieme s'accordano, e vanno di conserva. Perocch'esse si trovano esser mosse da diverse considerazioni. La magnanimità grandemente si diversifica dalla vanagloria. Il vanaglorioso si gloria nella testimonianza degli uomini, in queste cose caduche, in ciò, che non è. Ora alla grandezza dell'animo ripugna gloriarsi in sì fatte cose. Però del magnanimo si disse, ch'egli non si cura d'esser lodato; che poco prezza l'onore, e le grandezze mondane, le quali servono a procacciarlo; hce più dell'opinione ama la verità.

MASSIMA DUODECIMA

OBBLIO IN CHE VIENE PRESSO I POSTERI L'INFINGARDO.

« La lena m'era del polmon sì munta
Quando fui su, ch'i'non potea più oltre;
Anzi m'assisi nella prima giunta.
Omai convien, che tu così ti spoltre
Disse il maestro; chè seggendo in piuma
In fama non si vien, nè sotto coltre.
Senza la qual chi sua vita consuma
Cotal vestigio in terra di sè lascia
Qual fumo in aere, od in acqua la schiuma.
E però leva su, vinci l'ambascia
Con l'animo, che vince ogni battaglia,
Se col suo grave corpo non s'accascia. »
Inf. c. 24.

Qui Virgilio, con lo stimolo della gloria, si studia di scuotere di dosso a Dante l'infingardaggine. Voleano i due poeti entrare nella settima bolgia, dov'erano i ladri straziati da serpenti orribili d'ogni maniera. A quest'effetto era da salire uno scoglio erto, ronchioso, il quale era scala ad un altro, che servia di ponte alla detta bolgia. Dante essendo, con l'aiuto di Virgilio, finalmente pervenuto al colmo del primo scoglio, si gitta ivi a sedere, sopra una pietra, tutto ansante, e trafelato. Di ciò Virgilio il rampogna richiamandogli alla mente queste utili verità: gl'infingardi morire senza fama; coloro che muoiono senza fama non lasciare di sè nel mondo alcun vestigio; l'animo nostro uscir vittorioso da qual si sia battaglia, sì veramente che non s'abbandoni alla gravezza del corpo;

a volere venire al termine dell'impreso cammino, essere da superare altre scale troppo più lunghe, e malagevoli di queste. Dalle quali parole rincorato Dante di tratto si leva, mostrandosi più gagliardo, ed ardito, che nel fatto non era, prende col suo duca la via del secondo scoglio, il quale era ripido, e difficile più assai del primo, e salendo parla, a fine di celare al possibile la sua spossatezza. Tanta è l'efficacia dell'amor della gloria.

Or che diremo noi intorno all'onestà di così fatto motivo? Sarà egli onesto operare per l'acquisto della gloria umana? S. Agostino (*Città di Dio l. 5. c. 13. 14.*) afferma, che l'amor dell'umana lode è un vizio, tuttochè non di rado serva a ritrarre gli uomini da vizii maggiori. Nel qual caso sono eglino meno viziosi, non virtuosi. Per tal modo gli antichi romani, frugati dall'amore della gloria mondana, operarono grandi cose in pro della loro patria, e vinsero a quando a quando la cupidigia del danaro, e non poche altre passioni. Ondechè tra loro i savi comunemente affermavano, doversi il detto amore, nei petti umani, accendere al possibile, non estinguerlo; e Marco Tullio, nella Repubblica, insegna, che il principe della città si vuol nutrirlo di gloria; e nel proemio delle Tusculane, pronunzia questa generale sentenza: che l'onore alimenta le arti, e tutti gli uomini sono infiammati alle grandi imprese dal desiderio della gloria; e giacciono maisempre neglette, e dimenticate tutte quelle cose, che presso qualsivoglia gente si trovano essere disprezzate.

Ma non così procedettero gli Apostoli, i quali tra le maledizioni, e tra gli obbrobrii, nelle persecuzioni, e nei tormenti, coraggiosamente predicarono il nome di Cristo, in quelle regioni, nelle quali esso era, non pure disprezzato, ma sommamente detestato. Di che sendo loro venuta una grande gloria in tutta la chiesa di Cristo, eglino non si riposarono in essa; anzi la riferirono alla gloria di Dio, che gli avea fatti cotali. Nel che seguitarono l'avvertimento del loro buon maestro, e medico degli animi, che

aveali ammoniti di non essere virtuosi, per la gloria umana, dicendo: guardatevi di fare la vostra giustizia nel cospetto degli uomini, a fine d'essere da loro veduti, altramente non avrete la mercede dal Padre vostro, che regna in cielo. Ma perchè, malamente intendendo sì fatte parole, non avessero a fuggire al tutto di piacere agli uomini, e a tornare loro meno utili tacendo, e stando nascosti; splenda, soggiunse egli, la vostra luce in faccia agli uomini, acciocchè veggano le buone opere vostre, e diano gloria al Padre vostro celeste. Su le orme degli Apostoli, vennero i martiri in gran moltitudine, i quali di gran lunga superarono i Curzii, e i Decii, non uccidendosi da sè medesimi, ma, con vera virtù, e pietà, sostenendo d'essere uccisi dagli altri. Per contrario coloro, avendo il cuore ad una città terrena, e mirando pure in tutte le loro fatiche, alla salvezza di lei, cioè ad un regno terreno, e caduco, non celeste, e sempiterno; che altro poteano amare, fuorchè la gloria? La quale voleano conseguire, eziandio dopo morte, e vivere in perpetuo nelle bocche dei lodatori.

Col vescovo d'Ippona, in questo particolare, pienamente consente il dottore d'Aquino. Per avviso del quale (*2. 2. q. 132.*) la gloria dimora nella manifestazione d'alcun bene spirituale, o corporeo. Per tal modo si dice, ch'altri ha gloria, quando i beni, ond'egli è ricco, sono venuti a notizia di molti, e grandemente ammirati, e lodati a cielo. Che alcun uomo desideri, che i beni suoi siano conosciuti, e commendati dagli altri, ciò non è vizio, e però l'appetito della gloria non è, da sè, vizioso. Ben è vizioso l'appetito della gloria vana; e vana esser può la gloria in tre modi: rispetto al bene, in che si fonda, il quale talora è piccolo, e caduco, anzi fittizio, e nullo; rispetto a le persone, dalle quali procede, le quali troppo sovente sono soggette ad inganno, nei loro giudizii; rispetto alla maniera, onde la si desidera, avvenendo non di rado, che la si desideri qual fine atto ad appagare gli animi nostri,

non qual mezzo atto a promuovere il vantaggio dei nostri simili, e l'onore di Dio. Il quale ultimo disordine allora è sommo, quando l'uomo tende alla gloria mondana siccome ad ultimo fine sì fattamente, che all'acquisto di lei rivolge eziandio gli atti delle virtù, e per l'acquisto di lei non lascia di fare eziandio le cose, che tornano in offesa di Dio.

Queste dottrine d'Agostino, e di Tommaso, Dante le conobbe, e le professò in più luoghi de' sui scritti. Onde non è da credere, che mettendo innanzi agli infingardi l'obblio, in che sono per venire, presso i posteri, abbia voluto, che gli uomini aspirassero alla gloria umana, quasi come a premio supremo del loro operare.

MASSIMA DECIMATERZA

QUANTO SIA SCONVENEVOLE PORGERE ORECCHIO ALLE PAROLE RISSOSE DELLE PERSONE PLEBÈE.

« Maggior difetto men vergogna lava,
Disse il maestro, che 'l tuo non è stato.
Però d'ogni tristizia ti disgrava;
E fa ragion, ch'io ti sia sempre allato,
Se più avvien, che fortuna t'accoglia,
Dove sian genti in simigliante piato;
Chè voler ciò udire è bassa voglia. »
Inf. c. 30.

Qui Virgilio conforta Dante a non attristarsi pel fallo, in che era caduto. Perocch'esso veniva ad essere abbondevolmente espiato dal vergognarsene, e pentirsene, ch'egli facea. Or qual era stato il fallo di Dante? Il fallo di Dante era stato, ch'egli andando con Virgilio, per la decima bolgia dell'inferno, dov'erano con varie malattie castigati i falsatori d'ogni maniera, erasi fermato ad ascoltare, con grande curiosità, Sinone greco, e Maestro Adamo bresciano, i quali dalle percosse erano venuti tra loro alle parole, e si pungeano a vicenda con amari rimproveri. Sinone gittava al volto di Maestro Adamo la colpa dello aver falsata la moneta, a richiesta dei conti di Romena. Maestro Adamo gittava al volto di Sinone la colpa dello avere ingannati i troiani, inducendoli ad introdurre nella città il cavallo di legno, nel quale si stavano appiattati i greci guerrieri. Sinone di nuovo rinfacciava a Maestro Adamo l'idropisia, onde il ventre stranamente gonfiato gli facea siepe innanzi agli occhi; e Maestro Adamo rinfacciava

suono de' quali egli si rivolge, e s' arresta; e Virgilio l' ammonisce di seguitar lui, e lasciar dire le genti. Per tal modo, nel tratto, che abbiamo tolto a considerare, Dante è rappresentato in atto di stare ascoltando il plebèo diverbio di due dannati, di che Virgilio s' adira, e agramente il riprende. Questa maniera d' ammaestrare gli uomini è troppo più efficace, del nudo precetto. Per essa il vizio ti si rappresenta al vivo, e già recato in atto. Onde meglio tu ne conosci la deformità, e ne concepisci abborrimento. Oltre a ciò havvi la riprensione d' alcun personaggio venerando, la quale serve di freno a chiunque voglia uscir del diritto cammino.

Virgilio, calmata l' ira, all' alunno suo, che avea posto mente al litigio di Sinone, e di Maestro Adamo, attesta essere bassa voglia volere ascoltare così fatti parlari. Il quale ammaestramento è giusto, e bello; perchè chi si fa ad ascoltare due o più uomini, che siano tra loro venuti a parole, ad essi s' accomuna; e però, dove siano di bassa condizione, s' avvilisce, e s' abbassa. Ora è bassa voglia voler partecipare all' altrui bassezza. In secondo luogo cotali persone, massimamente allorchè sono, le une contro l' altre, adirate, escono assai di frequente in parole ingiuriose, e sconvenevoli. Ora è basso affetto amare d' udire sì fatte sconvenevolezze. Qui nasce un dubbio: s' egli è disdicevole porgere orecchio ai diverbi delle persone abbiette, allorch' esse si svillaneggiano a vicenda, sarà altresì disdicevole leggerli descritti in alcun libro; più disdicevole descriverli ne' loro particolari, come fa il poeta nostro. A togliere un tal dubbio, è da por mente, che nel descrivere, o leggere i detti diverbii, non hanno luogo gl' inconvenienti, che luogo hanno nell' ascoltarli. Chi legge, o descrive quei bassi litigi non s' accomuna ai litiganti, che non sono presenti; nè per conseguente s' abbassa, come fa chi li ascolta. Oltre a ciò un savio scrittore nel raccontarli, tralascia tutto quello, che potrebbe, come che sia, offendere i casti orecchi. Ondechè il lettore può col pen-

siero percorrerli, senza pericolo d'imbrattarsi. Anche si vuole aggiungere, che la descrizione, o lettura di si fatte cose, quando sia stato diligentemente serbato il decoro, ci torna profittevole, in quanto serve a farci conoscere, il costume delle persone plebèe.

A ritrarre l'uomo dal vizio, e a condurlo alla virtù, hanno da concorrere tutte, quante sono, le facoltà della natura umana. Però Virgilio, a fine di tener Dante lontano dal pericolo di più errare in avvenire, oltre l'ammaestramento della ragione, gli porge altresì un mezzo dipendente dall'immaginazione. Se più avvenga, egli dice, che tu ti ritrovi, dove siano uomini di basso stato, che piatiscano insieme di che che sia, immaginati, ch'io ti stia allato, e noti quello, che fai. Questo mezzo di fuggire il vizio è sommamente facile, ed efficace. Egli è facile; perocch'esso si riduce ad immaginarsi, nei pericoli di malfare, d'essere nel cospetto d'alcuna persona autorevole. Egli è efficace; perocchè, chi sta sotto gli occhi dei genitori, o del maestro, o d'altro somigliante personaggio, comunemente si guarda da qualsivoglia atto, o detto, che abbia punto dell'indecente. Or in questo, l'altrui presenza immaginata equivale alla vera. Questo mezzo trae la sua forza dall'autorità della persona, che s'immagina esser presente. Però, se questa sia sommamente autorevole, qual è Dio, il detto mezzo dee tornare efficacissimo. Sopra che si vuole avvertire, che parlandosi di Dio, l'essere lui mai sempre a noi presente non è fingimento, ma pura verità. Egli ci sta di continuo a lato, ed osserva tutti i nostri andamenti; egli è dentro di noi, e conosce ogni nostro pensiero, e vede ogni nostro affetto, e discerne ogni nostro intendimento. Però è manifesto, che nessun'altra considerazione dee potere tornarci tanto efficace a ritrarci dal male, e a condurci al bene, quanto il pensare, che noi siamo di continuo nella presenza dell'essere supremo.

Che Dio sia maisempre presente a tutte, quante sono, le cose, si può dimostrarlo in questa guisa: chiunque ope-

ra, senza mezzo, dove che sia, forza è, ch' egli ivi sia, dove opera. Ora è fuor di dubbio, che Dio opera, senza mezzo in ogni cosa, che è. Perocch' egli ad ogni cosa, che è, mantiene l'essere, che le ha dato creandola. Sopra che si vuole osservare, che tanta forza si richiede a mantenere altrui l'essere, quanta a darglielo. Onde acconciamente si disse, che la conservazione degli esseri è una perpetua creazione. Or Dio, nel mantenere l'essere alle cose da sè create opera senza mezzo. Chè nessun altro essere potrebbe a Dio servire in ciò di mezzo, o di strumento. E di vero a tal effetto sarebbe mestieri esser fatto partecipe della forza creatrice. Or nessun essere finito può esser fatto partecipe di cotal virtù. Perocch' essa è indivisibile, onde non può con altri essere in conto alcuno comunicata; d'altra parte essa è infinita, onde non può capire in un essere finito. Adunque è chiaro, che non potendo alcun altro essere, nella creazione, e conservazione delle cose, servire a Dio di strumento, egli opera di continuo in ciascuna d'esse immediatamente, e per conseguente egli è maisempre a ciascuna d'esse intimamente presente.

MASSIMA DECIMAQUARTA

CHE NON SI DEE TACERE IL VERO PER TEMA DI SPIACERE ALTRUI.

« Giù per lo mondo senza fine amaro,
E per lo monte, del cui bel cacume
Gli occhi della mia donna mi levaro;
E poscia per lo ciel, di lume in lume,
Ho io appreso quel, che, s'io ridico,
A molti fia savor di forte agrume;
E s'io al vero son timido amico,
Temo di perder vita tra coloro,
Che questo tempo chiameranno antico. »
Par. c. 17.

Qui Dante chiede un consiglio a Cacciaguida suo trisavolo, intorno al dovere, o no, manifestare altrui quello, che avea udito nell'inferno, nel purgatorio, e nel paradiso, salendo di pianeta in pianeta fino a lui. Il nostro poeta era intra due; dall'una parte egli vedea, che le sue parole sarebbero tornate agre a non pochi; ondechè temea di dover perdere, a cagion d'esse, nell'esiglio già predettogli, ogni onesto ricovero; dall'altra sapea, che se avesse taciuto, per timore, la verità, non avrebbe ottenuto veruna fama, appo i posteri. Cacciaguida gli risponde, che le sue parole non torneranno agre, se non a quelli, cui la coscienza rimprovera il loro malvagio operare, o l'altrui, al quale aveano dato mano; e però lo conforta a ridire ogni cosa, senza mentire, lasciando, che così fatti uomini si querelino a loro posta. Questo manifestamento delle cose, che doveano a molti sapere amare, Dante lo avea già fatto nel suo poema, quando finse d'aver-

Digitized by Google

le udite, nel suo viaggio immaginario, dalle anime di certe persone defunte; nonpertanto molto a ragione, parlando con Cacciaguida, egli presuppone di non averle ancor ridette, e gli chiede sopra ciò consiglio. Perocchè allora il detto viaggio non era ancora compiuto, nè per conseguente, secondo il poetico fingimento, ancor raccontato.

Troppi sono i luoghi della Divina Commedia, nei quali sono introdotti i defunti a parlare, contro i viventi. Noi possiamo accennarne alcuni di quelli, che occorrono nell' Inferno, e nel Purgatorio, e anche nel Paradiso, prima dell' incontrarsi di Dante con Cacciaguida. Nel canto decimoquinto dell' Inferno, Brunetto Latini facendosi a predire a Dante l'esiglio, come non lontano, inveisce contro i fiorentini, chiamandoli popolo ingrato, e maligno; gente avara, invidiosa, e superba; bestie fiesolane; nido di malizia indicibile. Nel decimoquinto del Purgatorio, Guido del Duca da Bertinoro esce in un'amarissima invettiva contro tutti i toscani, e prima, di quelli, ch' hanno loro stanza in val d' Arno; afferma in generale, che la virtù è da loro abborrita, e cacciata via, come biscia, ch' eglino hanno mutata la loro natura sì fattamente, che pare che Circe gli abbia convertiti in bestie. Appresso, seguendo col pensiero il corso dell' Arno, dalla sorgente alla foce, distingue ciascun popolo col nome d'alcuna bestia, e gliene appropria le qualità Per tal modo quelli del Casentino li chiama brutti porci; gli aretini, bottoli ringhiosi; i fiorentini, lupi ingordi; i pisani, volpi piene di froda. Infine, dei detti lupi predice, come Fulcieri de' Calboli, loro podestà, darà loro la caccia; venderà la carne loro ancor viva; in parte gli ucciderà, e lascierà, uscendo, la loro città così guasta, e disertata, che in mille anni non potrà riaversi. Così conciati i toscani, passa Guido del Duca a parlare dei romagnoli. Innanzi tratto commenda lo spirito, al quale avea pur dianzi volta la parola; e additandolo a Dante dice:

Digitized by Google

« Questi è Rinier, quest'è il pregio, e l'onore
Della casa da Calboli, ove nullo
Fatto s'è reda poi del suo valore. »

Rassomiglia la Romagna, ad un campo ripieno di sterpi venenosi sì fattamente, che non verrebbero meno, se non tardi assai, per quanto studiosamente la si coltivasse. Nomina i virtuosi romagnoli, i quali fiorirono in tempi migliori. Rimprovera quelli, che allora viveano, dell'avere cotanto degenerato da loro antenati. Rammenta con lagrime le donne, e i cavalieri, i quali con la loro gentilezza, e liberalità, metteano altrui in cuore amore, e cortesia. Esorta i bertinoresi a fuggir via dalla città, sendosene gita la sua stessa principesca famiglia, con altre molte, per non partecipare alla loro malvagità. Loda Bagnacavallo, che ha cessato di riprodurre i cattivi suoi conti; e biasima Castrocaro, e Conio del contrario. Nel canto nono del Paradiso, Cunizza, sorella di Ezzelino III. tiranno di Padova, avendo detto, che a volersi acquistare una seconda vita, presso i posteri, dee l' uomo farsi eccellente, coglie quindi cagione di vituperare le genti chiuse tra il Tagliamento, e l'Adige, le quali pensano a tutt'altro; nè, per essere da Dio flagellate, ancora detestano i loro peccati; ma saranno tosto sopraggiunte da nuovi castighi. I padovani col sangue loro tingeranno in rosso il Bacchiglione, là dove impaluda; in pena dell'essere al dovere indocili, e repugnanti. E in Trevigi, dove il Sile, e il Cagnano s'accompagnano, signoreggia ora, e va con la testa alta un Riccardo da Cammino, il quale tra breve fia colto, e trucidato dai sicarii d'Antinerio de' Calzoni. Feltre piangerà il delitto del suo pastore, il quale per mostrarsi di parte guelfa, tradirà i signori ferraresi da sè ricettati, donandoli al governatore di Ferrara, che ne farà macello; doni conformi al reo vivere dei feltrani. Così Cunizza; ed è questo un picciol saggio delle cose da Dante udite, nel suo viaggio

oltramondano, le quali dove fossero da lui ridette, sarebbero tornate acerbe a non pochi.

Il nostro poeta, nel luogo soprascritto, tocca il manifestamento della verità, cioè la veracità, la quale, secondo che insegna s. Tommaso (*2. 2. q. 109.*) è virtù morale. E di vero, virtù è abito di ben fare; ora ben fa chi dice il vero. Oltre a ciò la virtù è mezzana tra due opposti estremi. Or tal è la veracità, sì quanto all'obbietto, e sì quanto all'atto. Obbietto della veracità è la verità, la quale dimora in una certa eguaglianza dell'intelletto, e della cosa da esso appresa; della parola, che è segno, e della cosa significata. Or ciò, ch'è uguale, sta tra il più, e il meno. Quanto all'atto, l'uomo verace manifesta il vero, or sia di sè, o degli altri, quando conviene, e secondo che conviene. Eccede, in questo particolare, chi lo manifesta inopportunamente; difetta chi lo cela, quando si dee manifestarlo. La veracità è virtù speciale, diversa dall'altre. Proprio è della virtù far buono l'uomo, e l'operar suo. Ondechè quantunque volte nell'azione umana si trova essere un bene speciale, forza è, che a lei risponda una virtù speciale, la quale dispone l'uomo ad esercitarla. Or ciò s'avvera nel manifestamento del vero, nel quale ha luogo un bene speciale. Tal è l'ordine, che risplende tra la parola, e il concetto della mente; tra la parola, e la cosa per lei dinotata. Qui, a prevenire un errore, nel quale cadono non pochi, è da osservare, che il manifestamento del vero, tuttochè sia atto da sè buono, non fia però riputato a lode, se non sia vestito delle debite circostanze; delle quali, se pur una manchi, fia reputato a biasimo. Ondechè, se alcuno, a cagion d'esempio, sotto colore di manifestare il vero, rivelasse i vizii altrui, senza necessità, costui per fermo non sarebbe in ciò lodevole, nè potrebbe andar netto dalla taccia di detrattore.

La veracità, e la giustizia hanno tra loro molta somiglianza, e per così dire affinità. Entrambe riguardano altrui. La giustizia rende a ciascuno il suo; la veracità dice

a ciascuno il vero. Entrambe dimorano in una certa eguaglianza. La giustizia tanto dà, quanto riceve; e rimunera gli uomini, secondo il merito loro. La veracità esprime con la parola il concetto della mente; e accorda i segni con le cose significate Nonpertanto elle si diversificano l'una dall'altra, rispetto al debito, il quale nella giustizia è perfetto; e però ad esso risponde un diritto altresì perfetto. Nella veracità il debito non è perfetto, se non quanto all'evitare la menzogna. Chè ben dobbiamo guardarci dall'ingannare altrui mentendo, ma non siamo però tenuti di palesargli tutto quanto il vero, ch'è a noi nòto. Vero è, che sendo gli uomini stretti insieme in civil comunanza, nè potendo questa sussistere, senza uno scambievole manifestamento del vero; la veracità, eziandio in questa parte, che riguarda il debito, e il diritto, molto s'accosta alla giustizia, e per poco l'aggiunge.

Della veracità fu detto, ch'ella pende nel meno. Il che se sia sanamente inteso è verissimo. In due modi può l'uomo parlando pendere nel meno. Primo affermando la verità, tuttochè solo in parte. Chi, a cagion d'esempio, afferma d'avere meno di quello, che ha, non mentisce. Perocchè il meno è contenuto nel più; e in tal modo può la veracità pendere lodevolmente nel meno. Anzi costui si mostra più prudente assai di chi dica d'avere più di quello, che ha. Dacchè questi torna altrui odioso, per lo sospetto, in che viene, di volersi anteporre a suoi simili; laddove quegli torna grazioso per la sua moderazione. In secondo luogo, può avvenire, che l'uomo penda nel meno negando d'avere quello, che nel fatto ha. In tal modo non può la veracità pendere nel meno. Perocchè in esso si contiene una menzogna.

Dante afferma, che le cose da sè udite, dove fossero ridette, saprebbono amare al palato di molti. Ciò non poteva essere altramente. Dacchè la verità partorisce odio. Sono non pochi, i quali odiano i veri specolativi. Perocch'essi sono malagevoli a comprendere. Altri in maggior

numero odiano i veri pratici. Perocchè essi prescrivono doveri difficili ad osservare. Anche i veri di fatto ci tornano spiacevoli, allorch'essi annunziano alcuna grave sciagura nostra, o de' nostri amici. Il nostro poeta parla di quei veri, i quali dimorano nel manifestamento, e rimprovero degli altrui vizii. Cotali veri sogliono essere amarissimi alle persone viziose per due capi. Primo perchè ogni uomo, per quantunque male operi, si reputa irreprensibile, o certo crede d'avere delle buone ragioni d' operare in tal guisa. Onde altamente si duole, e monta in ira, quando altri di ciò il riprende. In secondo luogo, perchè ogni uomo, per quantunque malvagio, ama d'essere dagli altri tenuto per buono. Onde assai gli pesa, che alcuno lo infami, con rivelare ai suoi simili le sue tristizie. La quale infamia tanto più gli cuoce, quanto è più diffusa, e più durevole. Or nessun altra si trova essere così diffusa, e durevole, come quella, che ad alcune persone, e ad alcune comunità viene dalle parole di Dante, le quali risuonano, per così dire, in tutti i luoghi, e in tutti i tempi. Vero è ch'egli in ciò talora trascorse oltre i confini del giusto. Ma questo stesso, chi ben mira, si vuole ascriverlo a zelo smodato del retto, e a soverchio amore di parte, anzichè a malignità d'animo, e a poco amore del vero.

Il nostro poeta temea d'essere dimenticato dai posteri, se avesse lasciato di riprendere i contemporanei. Adunque credea, che, in questo particolare, il parlar franco, e aperto servirebbe ad acquistargli rinomanza. Il fatto ha dimostrato, che, in questa credenza, egli ottimamente s'appose. Egli sferzò i tristi del suo tempo; e ciò valse non poco ad accrescergli fama, presso i venturi. Nè ciò dee recar maraviglia. Dacchè colui, che, quando è convenevole, riprende i viziosi, gittando loro al volto i vizii, onde sono infetti, dà segno di gran fortezza; mentre non teme d'esporsi all'odio loro, e a tutti i pericoli, e mali, che sogliono da quello provenire. Oltre a ciò chi poetando, o scrivendo istorie stampa una nota d'infamia in fronte ai mal-

vagi, ritrae gli altri dall'imitarli; e quelli massimamente, che si trovano essere nella medesima condizione, nel medesimo grado di dignità. Per tal modo egli ben merita della civil comunanza; anzi di tutta l'umana famiglia. Per queste ragioni, gli amici coraggiosi del vero, qual fu Dante, non pure dai contemporanei, ma eziandio dai posteri sono grandemente ammirati, e messi in cielo.

MASSIMA DECIMAQUINTA

CHE NON SI DEE FAR CASO DEI DISCORSI DEGLI UOMINI.

« Perchè l'animo tuo tanto s'impiglia,
Disse il maestro, che l'andare allenti?
Che ti fa ciò, che quivi si pispiglia?
Vien dietro a me, e lascia dir le genti.
Sta fermo, come torre, che non crolla
Giammai la cima, per soffiar di venti.
Chè sempre l'uomo, in cui pensier rampolla,
Sovra pensier, da sè dilunga il segno,
Perchè la foga l'un dell'altro insolla. »

Purg. c. 5.

Queste parole di Virgilio a Dante contengono un rimprovero, e un ammonimento. Egli è da richiamare alla mente il fatto, onde Virgilio colse occasione d'uscire in esse. I due poeti erano nell'antipurgatorio, e con grande alacrità, l'un dietro all'altro, salivano il monte desiderosi di giungere, quanto prima venisse lor fatto, alla porta del purgatorio; quando certe anime, dalle quali s'erano pur dianzi dipartiti, veggendo, che Dante intercettava il raggio del sole, che lo ferìa da sinistra, s'accorsero, ch'egli era vivo, e proruppero in atti, e detti di gran maraviglia. Al suono dei quali Dante si rivolge indietro, allentando alquanto l'andare. Di ciò il maestro lo rimprovera, e lo ammonisce di venir dietro a sè, senza badar punto ai vani discorsi degli uomini. Del quale ammonimento gli adduce questa generale ragione: che chi si lascia distrarre a diversi pensieri, forza è, che ritardi il conseguimento del suo proposto. Chè nell'animo dell'uomo, l'un pensiero snerva la gagliardia, e l'impeto dell'altro.

I discorsi degli uomini sono talora rivolti a ritirarci dal bene, e a portarci al male; or sia direttamente, come quando altri c'invita a mal fare; o indirettamente, come quando altri ci deride, perchè operiamo bene. Egli è incredibile a dire, quanta possanza abbiano così fatti discorsi su l'animo nostro. Sarà taluno, il quale in molti incontri avrà dato esempi splendidi di fortezza, e prove non dubbie di senno; e nondimeno, in questo particolare, si lascierà vincere ad un invito lusinghiero d'alcuna persona cara, ad un motteggio d'alcuna persona abbietta, ed ignorante. Or donde nasce una sì strana maniera di procedere? Essa nasce dall'alta stima, che ognuno fa dell'opinione altrui. Come ogni uomo desidera d'essere, in ciò, che fa, da suoi simili approvato, così teme d'essere disapprovato. Però si studia di seguitare operando i loro giudizii, e si guarda dall'andare contro ad essi. Egli è manifesto, che chi procede in tal guisa, grandemente s'inganna. Il bene si vuole operarlo per sè medesimo; e similmente il male si vuol fuggirlo per sè medesimo. Ondechè è da lasciar questo, e da far quello, checchè siano per dirne gli uomini. Oltre a ciò non è possibile, che tu mai consegua l'approvazione di tutti. Comunque tu operi, egli avverrà senza fallo, che molti ti lodino e molti *e converso* ti biasimino. Se operi bene, sarai lodato dai buoni, e biasimato dai malvagi. Se operi male sarai per contrario lodato da questi, e biasimato da quelli. Come dunque non è possibile ottenere l'approvazione di tutti, chi è, che non vegga, che, disprezzata l'approvazione degli stolti, si dee cercare sola quella dei saggi?

I discorsi degli uomini sono talora da sè innocenti, e nonpertanto tornano dannosi, a chi vi bada fuor di proposito. Tali erano i discorsi delle anime alle quali s'abbattè Dante nell'antipurgatorio. Esse osservarono, ch'egli intercettava il raggio solare, e gittava un'ombra dal lato opposto. Da ciò raccolsero, ch'egli avea corpo, ch'egli era vivo. Onde proruppero in atti, e parole di grande stupore. Vedete, di-

ceano, come il raggio non passa per la figura di colui, che di sotto cammina dietro all'altro. Vedete com'egli in ogni atto suo si mostra vivo. Or quali esser possono discorsi più innocenti di questi? Quale essor può cagione più giusta di maravigliarsi? Vedere un vivo tra i morti! E nonpertanto il maestro garrisce il suo alunno, perchè vi bada. Ma qual è dunque il danno del badare a così fatti parlari? Virglio cel dice aperto. Chiunque vi pon mente, da sè dilunga il segno; cioè egli stesso si dilunga dal segno, che s'ha prefisso. Il qual danno non si vuole averlo per piccolo, e da non farne conto, avvenendo assai di frequente, che chi s'allontana dallo scopo, che s'ha proposto, il perde di vista, e il pone in dimenticanza; o se giunge a ferirlo, non vi giunge, se non dopo lungo tempo, e molto imperfettamente; ciò è dire, che chi di soverchio attende agli altrui discorsi, dove abbia alcun alto intendimento da fornire, sarà costretto ad abbandonarlo, o a ritardarne di troppo il conseguimento. Il che si vuole intendere, non pure dei discorsi ascoltati, ma eziandio dei letti; anzi questi comunemente ci occupano, e ci distraggono assai più di quelli. Onde possiamo far ragione di quello, che direbbe Dante, se a'dì nostri vivesse, di tanti, che avendo, o potendo avere in animo alcun grande intendimento da compire, consumano buona parte del loro tempo in letture impertinenti, e di nessun costrutto.

Persistere in una impresa lodevole, non ostante la difficoltà, che nasce dalla lunghezza del tempo richiesto a condurla a fine, è atto proprio d'una virtù speciale, la quale fu da'filosofi appellata perseveranza. A voler intendere come la perseveranza sia virtù speciale, distinta dall'altre, è da notare, che dovunque havvi un bene speciale da ottenere, e una difficoltà altresì speciale da superare, ivi si richiede un atto buono, in genere determinato di bontà; il quale atto, quando sia per noi assai volte praticato, ci genera nell'animo un abito, cioè una virtù della stessa natura. Or il persistere nella esecuzione d'un

intendimento lodevole, è da sè un bene; d'altra parte in ciò havvi una speciale difficoltà da superare, la quale sorge dalla lunghezza del tempo richiesto a fornirlo. La perseveranza è legata con la fortezza. Perocch'entrambe servono a sostenere con fermezza una cosa difficile. La fortezza sostiene con fermezza i pericoli di morte; la perseveranza sopporta per ugual modo la difficoltà, che sorge dalla lunghezza del tempo, nell'eseguimento delle belle imprese. La perseveranza s'attiene alla fortezza, come a virtù principale. Perocchè troppo è più difficile sostenere quei pericoli, che non questa difficoltà. La perseveranza ha molta somiglianza con la costanza. Esse convengono, quanto all'effetto. Perocch'entrambe faticano all'acquisto d'un bene difficile. Nonpertanto esse tra loro si diversificano, quanto alla difficoltà da superare. Perocchè la perseveranza avvalora l'uomo contro la difficoltà, che nasce dalla lunghezza del tempo, e dalla moltitudine degli atti richiesti a condurre a fine l'impresa; laddove la costanza lo avvalora contro la difficoltà, che nasce dagli impedimenti esteriori: e come la prima difficoltà, è più inerente all'atto virtuoso, che non la seconda; si stima comunemente, che alla fortezza più s'accosti la perseveranza, che non la costanza. Tal è la sottil differenza, che mettono alcuni filosofi, tra la perseveranza, e la costanza. Nel resto, nel comun parlare, assai di frequente si prende l'una, per l'altra.

La perseveranza sta tra la mollezza d'animo, e la pertinacia. Dei quali due vizii il primo le si oppone per difetto, l'altro per eccesso. Molle d'animo è colui, che abbandona il buon proponimento, per la noia di sostenere più a lungo le fatiche richieste a metterlo in esecuzione. Sopra che si vuole osservare, che mollezza d'animo non è cedere all'impeto d'una gran forza, chè anche le dure muraglie cedono all'impeto delle bombe. Mollezza d'animo è lasciarsi vincere ad una forza piccola, qual è la noia del lungo faticare, rispetto al timore di mali assai gravi, che soprastiano; rispetto al desiderio di qualche gran bene, a cui

la natura grandemente inclini. Di che si vede, che la mollezza d'animo s'oppone alla perseveranza per difetto. Pertinace è colui, che di soverchio è tenace del suo proposito. La pertinacia è vizio. Perocchè ogni soverchio, eziandio nel bene, è vizioso. Troppo tenace del suo proposito sarebbe colui, che volesse in esso persistere, eziandio con manifesto pericolo d'un mal maggiore. Così un capitano, che persistesse in volere tener chiusa la città agli assedianti, con manifesto pericolo, che i più dei cittadini si morissero di fame, sarebbe anzi pertinace, che perseverante. Di che si vede, che la pertinacia s'oppone alla perseveranza per eccesso.

Digitized by Google

MASSIMA DECIMASESTA

CHE NELL'ESERCITARE LA BENEFICENZA
SI DEE, NON PURE SEGUIR LA DOMANDA, MA PREVENIRLA.

« . . . . . La domanda onesta
Si dee seguir coll' opera tacendo. »
Inf. c. 24.

« . . . Quale aspetta prego, e l'uopo vede.
Malignamente già si mette al nego. »
Purg. c. 17.

« Lo primo tuo rifugio, e 'l primo ostello
Sarà la cortesia del gran Lombardo,
Che 'n su la scala porta il santo uccello;
Ch' avrà in te sì benigno riguardo,
Che del fare, e del chieder tra voi due,
Fia prima quel, che tra gli altri è più tardo. »
Par. c. 17.

In questi tre luoghi Dante insegna come si debba esercitare la beneficenza. La beneficenza si dee esercitarla in modo, che si seguiti senza indugio con l'opera la domanda onesta; anzi in modo, che la si prevenga. La beneficenza è atto di benevolenza, cioè d'amicizia, di carità. E di vero benevolenza è volontà di ben fare. Ora ogni volontà, che sia sincera, viene all'atto sì tosto, che ne abbia il potere. Però chi ben vuole, ben fa. Nella benevolenza, come in ogni altra virtù, è da distinguere l'abito dall'atto. La virtù dimora nell'abito. L'atto è doppio, interiore, ed esteriore; l'interiore atto della benevolenza si dinota col nome stesso dell'abito; l'esteriore si chiama beneficenza. Di che, si vede, che la beneficenza non è virtù speciale, ma dimora nell'effettuamento della benevolenza.

Come la benevolenza, così la benificenza, che da lei procede, dee abbracciar tutti, quanti sono gli uomini; pogniamo, che a noi non sia dato di recar giovamento a

ciascuno in particolare. Moltissimi sono, i quali per anco non vennero, e forse mai non verranno a nostra notizia; e di quelli, che ci son noti, moltissimi altresì sono, i quali non abbisognano del nostro aiuto. Oltre a ciò havvi non pochi di vita perduta, i quali ne sono indegni; havvene altri, i quali ne abuserebbono a danno della civil comunanza. Queste considerazioni non fanno, che la beneficenza si debba restringere a pochi. E di vero, comechè molti non siano a noi noti, nè bisognosi del nostro aiuto; niente di meno non è alcuno, il quale non possa, quando che sia venire a nostra notizia, e abbisognare, come che sia, di noi. Però è mestieri, che noi siamo dell' animo disposti a far bene a chi che sia, quando ce se ne porgerà l' opportunità. Havvi nonpertanto un benefizio, che noi possiamo, e dobbiamo fare a tutti i nostri simili, se non in particolare, almeno in generale; ciò è la preghiera, la quale noi dobbiamo porgere a Dio, pei fedeli, e per gl' infedeli, pei buoni, e pei malvagi. Nei malvagi è da distinguere la natura dalla colpa. Quella dobbiamo studiarci d' aiutare, e mantenere al possibile dal canto nostro; questa dobbiamo guardarci di fomentare. Chè ciò sarebbe anzi nocumento, che giovamento. Ai nemici del comune dobbiamo sottrarre il benefizio, in quanto questo sottraimento serve a distorglierli dai loro pravi intendimenti; ma se divengano a tanta miseria, che siano in pericolo di morire di fame, o di sete, o loro sovrastia alcun grave danno di tal fatta, noi dobbiamo loro porger soccorso; se già non siano stati condotti a tale stremo dal corso stesso della pubblica giustizia. Tal è la dottrina di s. Tommaso intorno alla beneficenza.

Il benefizio è un' azione benevola, per la quale un uomo reca all' altro alcun vantaggio. Nel beneficio è da distinguere l' affetto dall' effetto. L' effetto dimora nella cosa, che si dà, o piuttosto nel bene, che da lei viene alla persona beneficata. L' affetto dimora nell' animo, con che il benefattore accompagna il suo dono. Delle quali due

parti, onde il beneficio è composto, questa è senza fallo di gran lunga più rilevante, e più pregevole di quella. Le persone volgari comunemente s'avvisano, che il beneficio dimori nella cosa, che si dà. Però a sola questa riguardano; da sola questa ne stimano il pregio, e la grandezza; dell'altra non fanno caso veruno. In ciò elleno grandemente s'ingannano. E di vero, se il beneficio dimorasse nella cosa, che si dà, maggior benefattore sarebbe chi dà più, minore chi da meno. Or non di rado avviene, che, in fatto di beneficenza, questi entri innanzi a quello. Perocch'egli dà il poco con animo grande, e generoso; laddove l'altro dà il molto con animo piccolo, e ristretto. Oltre a ciò la cosa talora vien meno, o torna infruttuosa, or sia per negligenza di colui, che la ricevette, o per contrarietà di circostanze. Nonpertanto, eziandio in tal caso, il beneficio, nella sua miglior parte, dura, e risplende. Infine il pregio del beneficio consiste, nell'essere esso un'azione indebita, benevola, disinteressata. Or queste qualità non gli vengono altronde, che dall'animo. Però è manifesto, che il beneficio dimora anzi nell'affetto, che nell'effetto; e da quello, più che da questo, se ne dee stimare la grandezza, e la bellezza.

Molte sono le specie di beneficii, e vario è il grado di loro importanza. Havvene di necessarii, havvene d'utili, havvene finalmente di dilettevoli. I necessarii riguardano l'essere; gli utili il ben essere; i dilettevoli l'appagamento delle voglie altrui. Dei necessarii sono alcuni, senza i quali, noi non possiamo vivere. Tal è in generale l'essere sottratto alle insidie d'alcun capitale nemico, o liberato da qual si sia mortale pericolo. Altri sono sì fatti, che senza di loro non dobbiamo vivere; sì veramente che ci sia dato di conseguirli, per qualche via non disonesta, nè vietata. Tal è il mantenimento della mente sana, della libertà civile, della buona fama, e somiglianti. Altri in fine sono di tal natura, che senza di loro, noi d'ordinario non vogliamo vivere. Tal è il conservamento dei figliuoli, dei fratelli,

degli amici, e d'altre tali persone, o cose, alle quali ci troviamo essere legati strettissimamente, con vincoli di natura, o di lungo uso. Nel novero dei benefizii utili si può mettere un carico onorevole, un'arte proficua, e in generale il danaro, il quale contiene, in virtù, tutti, quanti sono i mezzi di ben essere. Quanto ai benefizii dilettevoli, essi si vogliono fare allora, che siano per tornare altrui più gradevoli, cioè quando sono assai desiderati, quando ve n'ha penuria. I doni rari, tuttochè siano di poco valore, sono accolti con lieta fronte, eziandio nelle case dei ricchi, e dei grandi. Un mazzo di fiori freschi nel verno, un canestro di frutta primaticce saranno sommamente aggraditi, i quali in altro tempo, quando ve n'ha abbondanza, sarebbono poco apprezzati, o anco ricusati. Nonpertanto, in questo particolare, al tutto è da seguire il tacito ammonimento di Dante, il quale ci conforta a satisfare senza indugio l'altrui domanda, sì veramente, ch'ella sia onesta; con che ci fa avvertiti, essere alieno dalla beneficenza il satisfare quelle domande, che sono disoneste, o come che sia, illecite. Similmente havvi certe cose, che potrebbono altrui recare nocumento non lieve. Tali sono certi cibi, tuttochè saporiti; tali sono certi libri, tuttochè eleganti. Cotali cose, ancorchè siano dimandate con calda istanza, non sono da concedere in conto alcuno. Però ch'elle, senza fallo, nocerebbono grandemente, or sia al corpo, o che più monta, all'animo di chi le ottenesse.

In ogni cosa importa soprattutto il modo di farla. I benefizii, gli hai da fare in quel modo, che gli vorresti ricevere, cioè, con prontezza, senza esitazione, senza superbia. Se t'indugi ad adempire la domanda onesta, se stai sospeso tra il sì e il no, dai chiaro indizio d'animo gretto, e taccagno. Ondechè il chieditore, quando pure giunga a cavarti dalle mani il benefizio, poco, o nessun grado te ne saprà. Chè la gratitudine, anzichè alla grandezza del dono, risponder suole alla buona volontà del donatore. Meglio fa chi, nell'usare beneficenza, previene

i prieghi. Perocch'egli, in tal modo preserva da un gran travaglio coloro, che hanno bisogno dell'aiuto suo. Chè troppo costa a certi animi ingenui supplicare un loro simile, con pericolo di non essere esauditi Onde veggiamo, che non lo fanno altramente, cho con gli occhi bassi, e col viso rosso per vergogna. Però chi aspira al bel titolo di benefico, dee studiosamente spiare i bisogni de' suoi fratelli, a fine di poterli satisfare, prima, ch'essi medesimi, con tanto loro costo, glieli espongano. Vero è, che talora, senza nostra colpa, gli altrui preghi prevengono il nostro aiuto. In tal caso, troncando le molte parole del supplicante, noi dobbiamo, secondo nostro potere, aiutarlo senza indugio. Per tal modo dimostreremo, che l'avremmo aiutato, anche prima che avesse parlato, sì veramente, che avessimo conosciuto la sua necessità.

Sono molti i quali, lungi dal prevenire i preghi, s'indugiano a concedere i benefizii, eziandio dopo averli promessi. Il che fan eglino, perchè amano di vedersi attorno la gente in atto supplichevole; perchè vogliono, che ognuno intenda, quanto sia in ciò grande il loro potere. Costoro, per questo indugio non ragionevole, perdono in gran parte il merito dei benefizii. Dacchè, a fine di poterli ottenere, è mestiere interporre alcuni, che tornino loro a mente la promessa fatta; alcuni altri, che li sollecitino ad adempirla. Per tal modo il benefizio, passando per molte mani, viene, per così dire, a logorarsi; e al benefattore poca parte rimane del merito; il quale tanto è minore, quanto è maggiore il numero di coloro, tra i quali si divide. Oltre a ciò il supplicante, per la promessa da sè accettata, acquistò un diritto d'avere la cosa quanto prima, o al tempo fermato. Ondechè non si può differire di dargliela, senza fargli ingiuria. Di che si vede, che il tardo benefattore, il quale prima della promessa, sarebbe stato scortese, dopo la promessa è ingiusto. Infine, sendo il benefizio rivolto a torre un dolore, o ad apportare un piacere, chiunque ne ritarda, senza ragione, il concedi-

Digitized by Google

mento, dà manifesto segno di durezza, e di crudeltà. Perocchè pare, ch'egli goda di vedere altrui patire, e morire di desiderio. Nel che si dimostra più duro del pubblico esecutore delle capitali sentenze, il quale mosso da un cotal sentimento di pietà, s'affretta di levare spacciatamente la vita al delinquente. Dacchè l'aspettativa del supplizio di gran lunga l'accresce, e lo inasprisce. Il medesimo si dee proporzionatamente dire dell'aspettativa prolungata del benefizio. Perocchè all'uomo torna sommamente doloroso lo stare lungo tempo sospeso coll'animo; sia ch'egli aspetti un male inevitabile, sia ch'egli desideri un bene lungamente ritardato.

Alla mano benefica dee rispondere l'animo grato. La gratitudine ci dispone a satisfare al debito, che abbiamo con quelli, che ci hanno fatto alcun particolar benefizio; come la religione ci dispone a sdebitarci con Dio, che ci ha dato l'essere; e la pietà, a sdebitarci coi genitori, che ci hanno data la vita, e l'educazione. Noi dobbiamo esser grati inverso qual si sia nostro benefattore, per quantunque ricco, e felice. Vero è, che i ricchi, e felici abbondano di beni d'ogni maniera. Onde pare, che non abbiano verun bisogno delle nostre ricompense. Ciò non ostante, è da por mente, che come il benefizio, così la ricompensa dimora più nell'affetto interiore, che nell'effetto esteriore. Però Seneca « mostriamo, dice, *(dei Benef. l. 2. c. 22.)* con tutto il cuore, che il benefizio fattoci ci è stato carissimo; e ciò non pure alla presenza del benefattore, ma in ogni luogo. Chi riceve con grato animo il benefizio, ha pagata la prima parte del debito; » e altrove il medesimo filosofo, « quante sono, dice, *(l. 6. c. 28.)* le cose, che possiamo dare, eziandio ai felici, in ricompensa dei doni da loro ricevuti! Un consiglio fedele, una conversazione assidua, un parlare affabile, e gioviale, senza adulazione. » Di che si vede, come la nostra gratitudine si dee stendere a tutti, quanti sono, i nostri benefattori. Intorno al tempo della ricompensa, si domanda, se la si

debba far subito, dopo ricevuto il benefizio. Alla quale domanda è da rispondere con s. Tommaso, che come il benefizio, così la ricompensa ha due parti; una interiore, che dimora nell'animo della persona beneficata, l'altra esteriore, che dimora nella cosa, che si dà in riconoscenza del benefizio ricevuto. Quanto alla parte interiore, la ricompensa si dee far di presente, accendendo di tratto nell'animo un sentimento di sincera gratitudine; ma quanto all'esteriore, la si dee fare, quando la sia per tornare più convenevole al benefattore. E chi antivenendo un tal tempo, la volesse far subito, pagando dono con dono, sarebbe anzi da biasimare, che da lodare. Chè, come dice Seneca *(Benef. l. 4. c. ult.)* « chi troppo s'affretta di sdebitarsi, ha per male l'essere debitore; e chi ha per male l'essere debitore, è debitore ingrato. »

Il nostro poeta fu, mentre visse, in singolar modo riconoscente, inverso i suoi benefattori. Ciò noi veggiamo aperto nella Divina Commedia, nella quale egli, in compenso dei benefizii ricevuti, lodò a cielo i benefattori, e fece i nomi loro immortali. Di Bartolommeo della Scala, Signor di Verona, presso il quale, ebbe Dante in Lombardia il suo primo rifugio, affermò, ch'egli solea con l'opera prevenire le altrui domande; di Cane, fratel minore di lui, loda l'indole guerresca, della quale diede indizii non dubbii fino dall'età di nove anni; loda la magnanimità più tardi mostrata nel disprezzo del danaro, e nell'imprendimento delle fatiche richieste a fornire le grandi imprese; loda le magnificenze, delle quali non poterono tacere i suoi stessi nemici; per lui cangiarono condizione molti ricchi malvagi, cadendo in povertà, e molti poveri virtuosi venendo a grande altezza di stato. Infine accenna egli a certe imprese operate da Cane, tanto maravigliose, che parvero incredibili, eziandio a quelli, che le videro con i loro proprii occhi. Il poeta non ci manifesta, quali esse si fossero, ma della loro grandezza più ci dice, tacendo, che non avrebbe fatto, parlando. Somiglianti lodi,

Digitized by Google

per somigliante cagione, egli da alla famiglia Malaspina, che avea in signoria la Lunigiana. Risplender ella di bella fama per tutta Europa; mantener ella il vanto della munificenza, e del valor militare; esser ella dall' uso, e dalla natura tanto privilegiata, che, nel traviamento universale, sola tenea la via buona. Questa cortese opinione della detta casa essere a lui stata altamente confitta nell'animo, non tanto dalle parole altrui, quanto dall'esperienza propria. E non pure verso le famiglie, e le persone principesche, ma e verso le persone private, fu Dante in ogni tempo, gratissimo. Di queste basti ricordare Brunetto Latini, suo maestro, nel quale essendosi avvenuto, nel suo viaggio immaginario, gli espresse questi affettuosi sentimenti: sè avergli maisempre desiderata una vita più lunga; sè portar fitta nella mente la paterna immagine di lui; sommamente accorarsi di vederla tanto mutata da quella di prima; rimembrarsi del tempo, ch'egli a quando a quando gl'insegnava, come possa l'uomo fare immortale il suo nome; volere, fin che abbia vita, che tutti scorgano dal suo parlare, quanto egli abbia avuto a grado il detto ammaestramento. La qual promessa, il nostro poeta ampiamente la mantenne, manifestando questa sua gratitudine, sì ai contemporanei, ne' suoi discorsi, e sì ancora ai posteri più remoti, ne' suoi scritti non perituri. Sono alcuni, che tacciano Dante d' ingratitudine, per ciò, ch'ei mise tra i dannati il suo maestro. A costoro noi rispondiamo, ch'egli ciò fece, non per ingratitudine, ma per amor di giustizia. Togliendo egli a scrivere il poema sacro, addossossi il carico di distribuire ai trapassati i premii, e le pene, secondo i meriti, e i demeriti di ciascuno. Al quale uffizio volendo egli fedelmente satisfare, pose Brunetto nell'inferno coi violenti contro natura, ad una pioggia perpetua di fuoco. Ma con l'amor di giustizia seppe il poeta accordare la gratitudine debita al benefattore, dando luogo nel suo cuore agli affettuosi sentimenti pur ora accennati, ed esprimendoglieli con tanta eloquenza.

MASSIMA DECIMASETTIMA

MEMORIA DEL TEMPO FELICE NELLA MISERIA.

« ....Nessun maggior dolore,
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria. »

Inf. c. 5.

A prima giunta pare, che il ricordarsi del tempo felice, eziandio nella miseria, debba recar diletto, così come al misero reca diletto la speranza d'una sorte migliore. E di vero, egli è certo, che in qualsivoglia condizione di cose torna dilettevole all' uomo l'affisarsi con la fantasia in qualche immagine lieta, e ridente. Or quale immagine alla fantasia nostra può farsi innanzi più lieta, e ridente di noi medesimi viventi, e per così dire, nuotanti in un mare di piaceri, e di delizie? La ricordanza della preterita felicità sarìa, senza fallo, anche al misero assai gioconda, dove potesse essere disgiunta dal pensiero, e dal sentimento della presente miseria. Ma questo disgiungimento, generalmente parlando, non è possibile. Un'anima infelice, la quale si richiama alla mente il bene altra volta da sè goduto, s'avvede ad un tempo d'averlo perduto. Di qua nasce il dolore. Il qual dolore le si cangia in disperazione, allorch'ella considera, la perdita del detto bene essere irreparabile. Tal era il caso di Francesca d'Arimino, alla quale il poeta mette in bocca la sentenza, che abbiamo tolto a considerare.

Oltre a ciò, a colui, che da uno stato di felicità è caduto in uno stato di miseria torna impossibile pensar quello, senza paragonarlo con questo. Or questo paragone

cresce in gran maniera il dolore. Primo perchè per esso il misero s'avvede, non pure d'aver perduto un bene, ma e d'essere caduto in un male a quello in tutto contrario. In secondo luogo per la natura stessa dei contrarii, i quali dove siano posti a fronte, l'uno dell'altro, ci paiono maggiori. Per tal modo all'infelice, parendogli, per lo confronto, maggiore sì la passata felicità, sì la presente miseria, forza è, che s'aumenti di gran lunga il duolo. Infine egli può avvenire, che alcuno dalla cima della felicità precipiti nel baratro della miseria, per sua propria colpa; per essere imprudentemente entrato nel pericolo; per avere sconsigliatamente secondata qualche rea passione; o comunque altramente. In tal caso una voce segreta gli vien facendo al cuore questi, o somiglianti rimproveri: tu se'in questa dura condizione per tua propria colpa; tu potevi di leggieri evitarla; con un diletto di pochi istanti, tu t'hai procacciata una miseria interminabile. Vero è, che può altresì accadere, che il misero disperato duri ostinato nella sua perversa volontà, e seguiti tuttavia ad amare la cagione della sua sventura, come facea Francesca, la quale protestava, che Paolo mai non sarebbe da lei diviso; ma questa rea disposizione dell'animo non potrà mai ridurre al silenzio la predetta voce, nè per conseguente rintuzzare le punte dei predetti rimproveri.

Come la rimembranza del tempo felice nella miseria inasprisce il nostro dolore, così la rimembranza del tempo misero nella felicità fa più soave il nostro piacere. Perocchè in tal caso nell'animo nostro col pensiero del male, che abbiamo sofferto, s'accoppia il pensiero dell'esserne ora frachi, e lontani. Ora la lontananza d'un male è un bene tanto più grande, quanto più grande fu il male, onde siamo usciti. Per la qual cosa pensando il nostro male passato, noi pensiamo ad un tempo il nostro bene presente, e ne diveniamo più lieti. Di qui nasce, che il ricuperamento del bene perduto più ci diletta, che non

avrebbe fatto il possedimento non interrotto del medesimo. Ciò porse a s. Agostino occasione di fare queste savie considerazioni. « Or che è dunque; dic'egli, *(Confess. l. 4. c. 3.)* ciò che s'opera in un'anima, allorch'ella delle cose trovate, o riavute, che le sono care, più si diletta, che se le avesse sempre avute? Questo attestano tutte le cose, che ci stanno intorno, e per così dire, gridano, che così è. Trionfa un capitano vincitore, il quale non avrebbe vinto, se non avesse combattuto; e quanto più grande fu il pericolo nella battaglia, tanto più grande è l'allegrezza nel trionfo. Agita la tempesta i naviganti, minaccia naufragio, tutti impallidiscono della vicina morte. Il cielo, e il mare s'abbonacciano, ed eglino esultano oltre misura, perocch'oltre misura temettero. Cade malata una persona cara; il suo polso annunzia sciagura; tutti coloro, che la bramano sana, altamente se ne contristano. Ella risana; ma non per anco cammina così spedito, come dianzi; e non pertanto nei cuori di tutti, tale si sveglia un gaudio, quale non fu mai, quando con forze intere attorno se ne andava. »

Di tutti i mali il più grande è la colpa, la quale essendo volontaria non si cancella, se non col pentimento; il quale tuttochè passi, quanto all'atto, dee nonpertanto durare eterno, quanto all'abito. Ora il pentimento è un affetto amarissimo. Onde pare, che la rimembranza delle colpe passate, dove sia congiunta col pentimento, debba in gran maniera turbare la felicità presente. Questa considerazione mosse il Magno Gregorio a ricercare, se nei beati in cielo rimanga la memoria dei peccati quaggiù commessi, e col pianto cancellati; e se, rimanendo, essa possa recare alcun detrimento alla loro beatitudine. Alla prima questione egli risponde affermativamente; quanto alla seconda, « egli è, dice, *(Espos. di Giobbe l. 4. c. 31.)* da sapere, che siccome ora spesse volte lieti ci rammentiamo delle cose tristi, così allora della preterita iniquità ci ricorderemo, senza alcun detrimento della nostra beatitudine.

Digitized by Google

Perocchè noi nel tempo della salute, senza travaglio ci richiamiamo alla mente i travagli passati; e quanto più pensiamo di noi travagliati, tanto più godiamo di noi salvi. Sarà dunque in quella beatitudine la memoria della colpa; non però tale, che ci contristi la mente, ma sì tale, che più strettamente ci stringa con la letizia; affinchè l'animo, mentre senza duolo rammenta il suo duolo, e più chiaro conosca, sè essere debitore al medico divino; e tanto più ami la salvezza ottenuta, quanto più ricorda la miseria, dalla quale campò. Adunque in quella allegrezza, così noi penseremo le nostre preterite sciagure, come al presente, posti in mezzo alla luce, senza alcuna caligine del cuore, vediamo con l'animo le tenebre. Perocchè quantunque, in tal caso, l'obbietto del nostro pensiero sia privo di luce, non pertanto, che noi tale il pensiamo, ciò si vuole ascrivere al giudizio d'una mente illuminata, non alla passione d'un cuore accecato. Per sempre dunque noi renderemo lodi a Colui, ch'ebbe di noi misericordia, nè ci sentiremo punto gravati dalla coscienza; perchè mentre riguarderemo i mali nostri, senza veruna tristezza della mente, della passata nequizia niente rimarrà, che ne contamini, e resterà sempre molto, che ne accenda a lodare il nostro liberatore. »

MASSIMA DECIMOTTAVA

MISERIE DELL' ESIGLIO.

« Tu lascerai ogni cosa diletta
Più caramente; e questo è quello strale,
Che l'arco dell'esiglio pria saetta.
Tu proverai siccome sa di sale
Lo pane altrui, e com'è duro calle
Lo scender, e 'l salir per l'altrui scale. »
Par. c. 17.

Tutti noi, su questa terra, siamo esuli, in quanto, secondo che notò s. Paolo (*Ebr.* 13. 14.) non abbiamo quaggiù stanza ferma, anzi camminiamo verso la patria celeste. Nonpertanto egli incontra sovente, che taluno, or sia per colpa sua propria o per invidia altrui, debba andare esule, eziandio dalla patria terrena. Questa sventura, dico l'esiglio, è una delle maggiori, tra quelle che possono all'uomo incogliere nel cammin della vita. Questa incolse a Dante, il quale ce la descrive con le parole soprascritte; parole, che si fa dire dall'anima beata del suo trisavolo Cacciaguida, alla quale s'abbatte nel suo poetico viaggio. Egli la riduce a due capi, de' quali il primo dimora nel dover lasciare ogni cosa più caramente amata; l'altro, nel dover vivere in casa, e a posta altrui. In questo particolare, il poeta nostro è singolarmente degno di fede, come colui, che parla non pure per iscienza, ma eziandio per esperienza.

Il dolore dell'esiglio risponde all'amore della patria sì fattamente, che nel cuore dell'esule, tanto più acerbo torna quello, quanto più caldo è questo. Ondechè, a voler comprendere, quanto al poeta nostro sia stato doloroso

Digitized by Google

l'esiglio, egli è da vedere, quanto a lui fosse cara la patria. Intorno a ciò, uomini di gran senno, e nella storia della vita di Dante assai versati, tra loro grandemente dissentono, stando altri in su l'affermativa, altri in su la negativa. Tra i primi va celebre Giulio Perticari, il quale dell'amor patrio di Dante ha tessuto una eloquente apologia. Tra i secondi Antonio Cesari, il quale nelle Bellezze, commentando i versi pieni di fiele contro Firenze, onde Dante dà principio al canto ventesimo sesto dell'inferno, « Or questo, dice ironicamente, è ben amor di patria, e del fino; » e appresso soggiunge, « certo, e qui, ed altrove, io non ci veggo altro, che cordial nimistà contro quella terra sconoscente a tanto suo cittadino. »

Egli è chiaro, che questa controversia riguarda, nella vita di Dante, al tempo che è posteriore allo scacciamento di lui, non all'anteriore. Dacchè troppo è manifesto, ch'egli ferventemente amò Firenze, prima che ne fosse cacciato. Aveane egli le mille volte promossi i vantaggi nelle pubbliche adunanze; aveane mantenute le ragioni alle corti di parecchi principi italiani; avea per lei combattuto sotto Pisa, a Campaldino, e altrove. Quanto al tempo, che seguì allo scacciamento, noi stimiamo, che sia da consentire al tutto con l'opinione del Perticari. Chè troppo forti sono le ragioni, sopra le quali essa è fondata. Primamente egli è certo, che grand'indizio d'amore, ch'altri porta ad una persona, o ad una città, si è il dolersi all'anima delle sventure di lei. Or Dante mai non cessò di dolersi delle sventure di Firenze; e come queste procedeano principalmente dall'essere lei mal governata; egli non potea pensare cosa, che riguardasse, come che sia, al civil reggimento, senza sentirsi commuovere da grande compassione per lei. « Oh misera, misera patria, sclamamava egli nel Convivio, quanta pietà mi stringe per te qual volta leggo, qual volta scrivo cosa, che a reggimento civile abbia rispetto! » La qual pietà in breve tanto

crebbe, che gli mise in cuore un vivo desiderio di morire, per non vedere, nè udire più avanti lo strazio della sua patria. Ciò noi raccogliamo dalle parole, con le quali Dante, nel purgatorio, risponde a Forese, amico suo, il quale aveagli fatta questa domanda:

» . . . Quando fia, ch'io ti riveggia? »

Alla qual domanda il poeta porge questa risposta:

« ...Non so quant'io mi viva
Ma già non fia 'l tornar mio tanto tosto,
Ch'io non sia col voler prima alla riva.
Perocchè 'l luogo, u'fui a viver posto,
Di giorno in giorno più di ben si spolpa,
E a trista ruina par disposto. »

Per le quali parole Dante esprime un gran desiderio di morire, sortogli in cuore dal vedere, come la patria sua ogni di più peggiorava, con manifesto pericolo di venire in breve tempo all'ultimo sterminio.

Appresso, Dante nell'esiglio desiderò mai sempre di ritornare in patria. Del qual desiderio ne fa fede egli medesimo nel Convivio, con queste dolenti parole; « poichè, dice, fu piacere de' cittadini della bellissima, e famosissima figlia di Roma Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno, nel quale son nato, e fui, fino al colmo della mia vita, e nel quale con buona pace di quella, desidero con tutto il cuore di riposare l'animo stanco, e terminare il tempo, che m'è dato; per le parti quasi tutte, alle quali questa lingua si stende, mendicando sono andato; e mostrando contro mia voglia la piaga della fortuna, che suole ingiustamente molte volte essere imputata al piagato. » Intorno al qual luogo è da notare, che Dante vi fregia Firenze di titoli sommamente onorifici; appella dolce il dimorare in seno ad essa; confessa aperto, sè desiderare con tutto il cuore di chiudere in essa i suoi giorni. Ora non si desidera, se non quello, che s'ama.

Digitized by Google

Un gran desiderio non può rimanersi inoperoso, rispetto al bene desiderato. Però Dante fece ogni suo potere, a fine di conseguire, per mezzo dei congiunti, e degli amici, il sospirato ritorno. Vero è, che avendoglielo i reggitori di Firenze una volta offerto, egli lo ricusò. Ma ciò non fece egli per difetto d'amor patrio; sì per orrore della condizione apposta, la quale a lui parve stranamente ignominiosa. Essa, testimonio il Boccaccio, suo primo biografo, dimorava in questo, « ch'egli stesse, per alcuno spazio in prigione; e dopo quella in alcuna solennità pubblica, fosse misericordiosamente alla principale ecclesia offerto; e per conseguente liberato. » A questa proposta arse di sdegno quell'anima altera, e consapevole della sua innocenza. Onde ad un grave personaggio, amico suo, che confortavalo ad accettarla, rispose in questa forma: « non è questa la via per ritornare alla patria, o padre mio. Ma s'altra per voi, o per altri si troverà, che non tolga onore a Dante, nè fama, ecco l'accetto; nè i miei passi saranno lenti. Se poi a Firenze non s'entra per una via d'onore, io non entrerovvi giammai. »

Anche, non potendo altramente, tentò Dante di rimpatriare con la forza. Sendo disceso in Italia Arrigo VII. imperatore, i ghibellini esuli di Firenze aprirono i cuori a liete speranze. Ondechè vennero a lui per aiuto, e Dante con essi. « Ma pure, secondo che attesta Lionardo Bruno, altro biografo del poeta nostro, il tenne tanto la riverenza della patria, che venendo l'imperatore contro Firenze, e ponendosi in campo presso la porta, Dante non vi volle essere. »

Infine, avendo egli oggimai compiuto il suo nobil lavoro, sperò, che i suoi concittadini, mossi dalla fama, che aveasi per esso acquistata, l'avrebbero richiamato, e risalutato poeta, coronandolo in sul fonte del suo battesimo, dov'era stato fatto cristiano. Di questa lieta speranza andava egli pascendo l'animo suo. Onde al canto ventesimo quarto del Paradiso diede così principio:

« Se mai continga, che il poema sacro
Al quale ha posto mano e cielo, e terra,
Sì che m'ha fatto per più anni macro
Vinca la crudeltà, che fuor mi serra
Del bello ovile, ov'io dormii agnello
Nemico ai lupi, che gli danno guerra;
Con altra voce omai, con altro vello
Ritornerò poeta, ed in sul fonte
Del mio battesmo prenderò il cappello. »

Nel qual luogo si vuole avvertire, che Dante avendo figurata Firenze in un bell'ovile, distingue gli agnelli, che in esso dormono, dai lupi, che gli danno guerra; e protesta altamente, sè essere nemico, non a quelli, ma a questi. La quale avvertenza ci fa strada ad intendere, in qual senso debbano essere prese le fiere invettive, che nella Divina Commedia viene egli facendo contro i fiorentini.

Or queste sono le ragioni, con che il Cesari (*Bellezze Parad. c. 25. dial. 10*) s'argomenta d'abbattere la sentenza del Perticari, dico le parole amarissime, con che Dante vien trafiggendo Firenze, le quali per suo avviso sono manifesto indizio d'un cuore acceso dalla passione, e desideroso di vendetta: l'essere lui stato dai suoi concittadini altamente ingiuriato, e danneggiato; il che dovea naturalmente ricolmarlo d'odio, e di dispetto inverso di loro: l'essere lui stato d'animo altiero, e risentito; il che dovea naturalmente farlo alieno dalla mansuetudine, e dal perdono. La qual sua confutazione, il Cesari, parlando di Dante, e de'suoi nemici, così la conchiude: « dopo le dette cose, non fa forza il suo dare a Firenze il nome di bell'ovile; da che la patria, come tale, non è nessuno, salvo che un empio od un pazzo, che possa non amarla; veggendovi tante dolci cose, e sì care, che gli rubano necessariamente l'amore; ma basta bene, che contro i magistrati, e governatori del tempo, ch'egli ne fu cacciato, e gli altri rei uomini, che a ciò dieder loro la mano

e tuttavia perseveravano nimicandolo, e pur volendolo sbandeggiato, egli ebbe animo fieramente avverso, e che dilettavasi del vituperarli, in nome di qualche vendetta; tanto dell'amarli egli parve lontano. »

La qual conchiusione farà, credo, maraviglia a chiunque alcun poco la consideri. Perocch'essa si riduce a dire, che Dante fu avverso non a Firenze, ma a soli quelli, che la reggevano, allorch'egli, con tanti altri suoi amici, ne fu cacciato, e a quelli altresì, che agli iniqui magistrati in ciò diedero mano. La patria egli maisempre l'amò, come colui, che non era nè empio, nè pazzo, per cento care cose, che non potea trovare altrove. Or che è ciò, se non quello, che noi diciamo col Perticari? Cioè Dante essere stato odiatore, non della sua patria, ma di soli quelli, che ne lo aveano espluso con tanti altri onorati cittadini, e tuttavia perfidiavano in volerlo fuori, recando con ciò ad essa un danno gravissimo. Adunque è falso, che il nome di bell'ovile, non valga punto a provare il nostro assunto. A quest'effetto esso vale in gran maniera. Dacchè nessuno dinota con nomi onorifici ciò, ch'ha in odio; e vale altresì al medesimo intendimento, il distinguere che fa Dante i lupi, dagli agnelli protestando, sè essere nemico a quelli, non a questi. Dacchè in questi, non in quelli, dimorava per suo avviso la patria sua. Le quali considerazioni noi possiamo confortarle con altre parole del medesimo Cesari, che si leggono nel luogo sopra citato. Volendo egli dichiarare quel verso di Dante « nimico ai lupi, che ti danno guerra, » fa parlare il poeta in questa forma: « fui nemico, ma non della patria, (che nomina bell'ovile) sì de'nemici, che come me tribolarono, sì a lei sono crudeli; » e alquanto più sotto « ma e'c'è, dice, altro: egli non si nimica con questi lupi, (personaggio odioso, e da loro) per amor di sè proprio; sì del gregge, al quale pongono insidie, e fanno la guerra, cioè della patria: nimicizia gloriosa, e propria d'uom virtuoso, che ama, ed odia pur con ragione; e per fine altissimo del

pubblico bene, non del privato, questo gli duole. » Di che si vede, che il Cesari avendo preso a confutare in ciò l'opinione del Perticari, riesce a confermarla.

Quanto alle ragioni del Cesari, da noi poco sopra recate, rispondiamo: che le parole acerbe non sempre sono indizio d'odio, e di malvoglienza, potendo esse talora procedere da zelo, e per conseguente ancor da amore; così un padre talora agramente riprende un suo figliuolo vizioso, affinchè si riconosca de' suoi traviamenti, e si corregga; così un maestro punge talora con motti amari un suo discepolo negligente, affinchè si riscuota dalla sua pigrizia, e dia diligente opera allo studio delle lettere, e delle scienze. Quanto alle ingiurie, che Dante avea ricevute da suoi concittadini, notiamo, ch'egli era stato ingiuriato da soli quelli, che chiama lupi, i quali erano la minor parte. Questi egli odiava; e gli odiava non tanto per lo danno, che aveano recato a lui, quanto per quello, che aveano recato, e recavano alla diletta sua patria. Il quale odio, siccome confessa il Cesari stesso, è ragionevole, e move da zelo del pubblico bene. Ondechè non si vuol confonderlo col desiderio di vendetta. Infine, egli è vero, che Dante era sdegnoso, e per natura disposto a risentirsi, ma il suo sdegno il più delle volte era giusto, e magnanimo. Tal era quello, ond'egli s'accese contro Filippo Argenti, nel girone degli iracondi, fitti nel fango. Costui, mentre i due poeti in una lieve navicella correvano la morta gora della palude stigia, si fece innanzi a Dante, il quale, corse tra loro alcune brevi parole, dimandollo chi fosse. Filippo, taciuto il proprio nome, rispose sè essere uno di coloro, ch'erano ivi dannati al pianto; e Dante a lui:

« . . . . con piangere, e con lutto
Spirito maledetto ti rimani;
Ch'io ti conosco, ancor sie lordo tutto. »

Per queste parole, Virgilio, respinto quel furibondo, che

avea stese ambe le mani alla navicella, gittò a Dante le braccia al collo, e baciatolo in fronte, disse:

« . . . . . alma sdegnosa
Benedetta colei, che in te s'incinse. »

Tal'era lo sdegno di Dante, sì contro i dannati dell'inferno, e sì ancora contro i malvagi di questo mondo.

Il Cesari a fine di provare, che Dante fieramente odiava Firenze, reca in mezzo la famosa apostrofe, ond'egli entra nel canto ventesimo sesto dell' Inferno, espressa in questi versi:

« Godi, Firenze, poichè se'sì grande,
Che per mare, e per terra batti l'ali,
E per lo 'nferno il nome tuo si spande.
Tra gli ladron trovai cinque cotali
Tuoi cittadini, onde mi vien vergogna,
E tu in grande onoranza non ne sali.
Ma se presso il mattin del ver si sogna,
Tu sentirai, di qua da picciol tempo,
Di quel, che Prato, non ch'altri t'agogna.
E se già fosse, non saria per tempo.
Così foss'ei; dacchè pur esser dee!
Che più mi graverà, com'più m'attempo. »

Or questa apostrofe non serve punto al detto intendimento del Cesari; sì veramente, ch'ella sia rettamente intesa. Ciò si farà manifesto per le seguenti considerazioni. In primo luogo è da notare, che Dante esce in quelle amare parole contro Firenze, per avere trovati cinque de' suoi primarii cittadini nella settima bolgia, dov'erano straziati i ladri dalle serpi velenose. Di che si raccoglie, che Dante il gran danno, che secondo il tempo del suo viaggio immaginario pei tre regni, dovea venire sopra Firenze, lo avea per un giusto castigo di Dio, a lei dovuto per la colpa di que'cinque suoi figli. Nel quale giudizio egli per fermo non s'ingannava. Dacchè noi sappiamo, che Dio, per la

colpa, eziandio di solo un cittadino castiga talora un'intera città. Così per lo furto sacrilego di un Achan castigò tutto il popolo israelitico, permettendo, che tre mila de' suoi soldati dessero le spalle a quelli d'Ai, con danno e vitupero gravissimo. Appresso è da por mente, che la sventura dal poeta presagita, e desiderata a Firenze dovea essere sventura di lei tutto insieme, e di lui. Perocch'essa dimorava principalmente nella discordia dei Bianchi, e dei Neri; donde per la vittoria di questi, procedettero gli esigli di molte famiglie onorate della parte bianca, tra le quali era quella di Dante stesso; pogniamo, che la detta sventura dimorasse altresì nella ruina del ponte alle Carraie, pieno zeppo di popolo; e nell'incendio delle mille settecento case. Le quali disgrazie avvennero tutte e tre nell'anno 1304.

Or si comprende, perchè Dante affermi, che la detta sventura, per quanto s'affretti, non sarà mai troppo sollecita; e desideri, che venga tosto. Essa dimora in un castigo, e un castigo non è mai troppo sollecito. Perocch'esso serve a ristorare l'ordine morale, rotto dalla colpa, e giova ad emendare il colpevole. Ma è da por mente a due ragioni, che Dante adduce del suo desiderare, che quel male venga di presente. La prima è, ch'esso è inevitabile. Da questa ragione si può raccogliere, che Dante aveva il detto male in gran parte per suo proprio, e bramava che già fosse, non assolutamente, ma solo in quanto era inevitabile. Egli è come se avesse detto: io per me non vorrei, che questa disgrazia venisse; ma poich'essa è inevitabile, venga ora, e mi liberi dall'ansia d'aspettarla. La seconda ragione del desiderio di Dante si è, che quest'infortunio è per tornargli tanto più grave, quanto più egli invecchierà. Da questa ragione si scorge, che Dante accennava in particolare all'esiglio suo. Dacchè un uomo in vecchiezza più sente gli strali dell'esiglio; e si trova essere men atto ad andare ramingo di terra in terra, accattando per sè, e pe' suoi la vita dagli stranieri.

MASSIMA DECIMANONA

CHE LE SVENTURE SI VOGLIONO SOSTENERE
CON ANIMO FORTE, E IMPERTURBATO.

« Mentre ch'i' era a Virgilio congiunto
Su per lo monte, che l'anime cura,
E discendendo nel mondo defunto,
Dette mi fur di mia vita futura
Parole gravi, avvegnach'io mi senta
Ben tetragono (1) ai colpi di ventura.
Perchè la voglia mia saria contenta
D'intender qual fortuna mi s'appressa;
Che saetta previsa vien più lenta. »
Par. c. 17.

Con queste parole Dante, nel paradiso, pregava Cacciaguida suo trisavolo, che gli volesse dire, qual fosse per

(1) Questa parola (tetragono) Dante l'adopera a dinotare la fortezza d'animo. Ognun vede, ch'essa è metaforica; e che la metafora è tolta da una figura geometrica. Or si cerca qual sia questa figura. Alcuni pensano, che sia il cubo, altri il quadrato, altri il tetraedro. A noi pare che Dante adoperi la metafora, come tolta dal cubo, il qual solido pare, che sia tra tutti gli altri, in singolar modo, atto a figurare la fortezza. Ma si può egli dire con verità, che sia tale il significato metaforico della detta parola? A voler ciò sapere è da por mente all'origine, sì storica, e sì etimologica di lei. Essa primamente fu adoperata da Simonide in un verso, nel quale si chiude questa sentenza — è cosa difficile essere uomo buono e perfetto di mani, e di piedi, e di mente senza biasimo. — Or alla voce *perfetto* nel testo greco del detto poeta come si può vedere nei frammenti, che ce ne rimangono, vi risponde la voce tetragono (τετραγωνον). Di che si vede, che questa parola, nel senso morale, dinota perfezione, non pure nella fortezza, ma eziandio in ogni altro genere di virtù. Il detto verso di Simonide è riportato intero da Platone nel Protagora; e da Aristo-

essere la sua sorte quaggiù, nel tempo, che ancor gli rimaneva da percorrere. Aveva egli udito dirsi, nell'inferno, e nel purgatorio, parole gravi, non troppo chiare, di sua vita futura; ondechè sommamente desiderava d'averne da lui l'interpretazione. Qui è da richiamare alla mente il noto artifizio dei poeti, in fatto di profezie. Questi a fine di poter profetare, senza pericolo d'essere colti in fallo, assegnano i loro fingimenti ad un tempo di gran lunga anteriore a quello, in che scrivono. Per tal modo ottengono, che il presente, e in parte ancora il passato si faccia futuro; e possono con sicurezza adoperare il linguaggio profetico. Secondo il detto principio, Dante avendo assegnato il suo poetico viaggio per li tre regni oltra-

tele nell'Etica a Nicomaco, *(l. 1. c. 10.)* nel medesimo senso. Oltre a ciò Aristotele nella Rettorica *(l. 3. c. 11)* parlando delle metafore insegna, ch'altre dinotano azione, altre no; e tra queste ultime pone la detta voce *tetragono*, come quella, che significa cosa perfetta, a cui nulla manca. Quanto all'etimologia, la parola è visibilmente composta di due voci greche; delle quali la prima dinota il numero quattro, l'altra, l'inclinazione scambievole di due linee, cioè l'angolo. Però tetragono, nel senso proprio, significa il quadrato; e come il quadrato è d'ogni parte compiuto, così da Simonide, e poscia da Platone, e da Aristotile, una tal voce acconciamente fu adoperata a significare la perfezione, in ogni genere di virtù; anzi la perfezione, sì dell'animo, e sì del corpo. Però mal s'appongono quei commentatori dell'Etica d'Aristotele, i quali avvisandosi, che il tetragono sia il cubo, restringono quel vocabolo ad indicare sola la fortezza. Quel vocabolo indica il quadrato, e nel senso metaforico indica la perfezione in ogni maniera di virtù. E di vero, Euclide non l'usa mai altramente, che a significare il quadrato; e quando vuol significare il cubo usa la voce κυβος; Così nella definizione del cubo, occorrendogli di nominare il quadrato lo chiama tetragono. Dante ha preso questo vocabolo nel significato di cubo; e però se ne servì a dinotare il forte, che resiste ai colpi della fortuna avversa; ma in ciò egli è degno di scusa. Dacchè in tal senso l'adopera s. Tommaso nel suo commento dell'Etica aristotelica; nell'autorità del quale egli acquetossi. Quanto al tetraedro, esso dai geometri greci, come si pare in Euclide, non fu mai dinotato con la parola tetragono; e similmente nessun interprete d'Aristotele ha mai creduto, che in esso per la detta voce sia indicato il tetraedro. Però questa opinione è al tutto priva di fondamento.

mondani al mille trecento, si fa, nella Divina Commedia, predire a certi illustri personaggi molte di quelle cose, tristi e liete, che gli avvennero negli anni susseguenti, quando scriveva. Farinata degli Uberti gli predice, ch'indi a quattro anni, sarà costretto d'uscire dalla Toscana, senza speranza di più ritornarvi. Brunetto Latini, che i fiorentini per suo ben fare, gli si faranno nemici; ed ambe le parti, ciò sono i Bianchi, e i Neri, gli trameranno insidie, tuttochè indarno. Currado Malaspina, che indi a meno di sette anni sperimenterà in effetto quella cortesia della sua casa, che ora conosceva per fama. Oderisi d'Agobbio, ch'indi a non molto i suoi concittadini faranno sì, ch'egli potrà di leggeri comprendere, come Provenzan Silvani tremasse per ogni vena, chiedendo in piazza la limosina, per trar di prigione un suo amico indebitato. Queste sono le parole dolorose, che furono dette a Dante nell'inferno, e nel purgatorio intorno alla sua sorte futura. Alle quali Cacciaguida, nel paradiso, aggiunse le sue, predicendogli in modo aperto, l'esiglio con le sventure, che l'accompagnano, e conchiudendo la sua predizione, con questo paterno conforto:

« ....Figlio, queste son le chiose
Di quel, che ti fu detto; ecco le 'nsidie
Che dietro a pochi giri son nascose.
Non vo' però, che a' tuoi vicini insidie,
Posciachè s'infutura la tua vita
Vie più là, che 'l punir di lor perfidie. »

Nel soprascritto luogo Dante tocca un punto sopramodo importante, qual è quello del sostenere con forte animo le avversità. Ondechè ci porge il destro di fare alcuna considerazione sopra la pazienza; virtù nota eziandio ai pagani, e da loro altamente commendata. La pazienza mantiene l'uomo nel proposito di fare il bene ragionevole, contro gli assalti della tristezza, che nasce dall'avversità.

L'uomo è per natural condizione soggetto ad una moltitudine di travagli; nè la virtù può francarnelo al tutto. Anzi l'esercizio stesso di questa torna travaglioso, a cagione delle passioni, contro le quali ci è mestieri lottare, fin che viviamo. Oltre a ciò, raro è che i tristi non perseguitino i buoni, or sia per invidia, o per vendetta. Perocchè quelli troppo bene s'accorgono, che questi posseggono un bene sommamente prezioso, del quale eglino han difetto; e sentono, che sono, eziandio tacendo, un perpetuo rimprovero delle loro tristizie. Queste avversità, alle quali i buoni soggiacciono, generano in loro tristezza, e noia di ben fare; a temperare la quale, e ad impedirne i tristi effetti, è destinata la pazienza. La pazienza ha molta affinità con la fortezza. Entrambe resistono ai colpi della sorte avversa. Quella sopporta di buon animo le avversità della vita, questa dura immobile tra i pericoli della morte. E come sì fatti pericoli sono tra tutti i mali, i più difficili a tollerare, il primo vanto, in questo particolare, si concede alla fortezza, il secondo alla pazienza. Nel resto è da vedere, di non confondere la fortezza, e pazienza vera, e legittima, con la falsa, e spuria. Sono moltissimi, che sostengono intrepidi assai pene, e fatiche a fine di venire á capo dei pravi loro disegni. Costoro non sono veramente forti, nè pazienti; non potendo essere virtù vera quella, che non mira ad un fine onesto.

La pazienza è virtù di gran pregio. Havvi dei filosofi, poco in verità degni di questo nome, i quali s'avvisano, che la pazienza sia indizio d'animo basso, ed ignobile. Costoro per fermo non sanno, che cosa ella siasi, nè qual uffizio abbia. La pazienza è un abito buono dell'umana volontà; ella tempera la tristezza, che procede dalle avversità, affinchè a cagion d'essa non abbandoniamo il proponimento di satisfare ai nostri doveri. Or ch'havvi egli in tutto ciò, ch'abbia punto del basso, e dell'ignobile? A comprendere il gran pregio della pazienza, basta por mente, ch'ella massimamente risplende nel tempo della

sventura, e serve in esso di sostegno a tutte l'altre virtù. Il culto della virtù tanto è più commendevole, quanto è più disinteressato. Or è manifesto, ch'esso è più disinteressato nelle cose avverse, che nelle prospere. In quelle l'uomo opera bene, non ostante il danno, che ne riceve; in queste è gran pericolo, ch'egli operi bene, per la speranza del frutto, che ne viene cogliendo. Anche la somiglianza scambievole della pazienza, e della fortezza può servire a mostrare quanto quella sia pregevole. La fortezza lotta contro i pericoli della morte; la pazienza, contro le traversìe della vita. Ma quei pericoli di rado occorrono; laddove queste traversìe mai non vengono meno in tutto il corso di questa nostra peregrinazione. Però nell'esercizio della fortezza, la lotta è più ardua; e per questo capo il forte si stima maggior del paziente: in quello della pazienza, la lotta è più lunga; e per questo capo il paziente si dee stimare maggior del forte. Le traversìe della vita sono talora tante, e tanto gravi, che il corpo, sotto il loro peso, rimane affranto, e soccombe. In questo caso, dove l'animo duri fermo nel buon proponimento, la pazienza non vien meno; trionfa, o sfolgoreggia più bella siccome oro liquefatto, e purgato d'ogni scoria.

A voler tollerare di buon animo le avversità, è da riceverle, come venuteci dalla mano stessa di Dio. La qual considerazione è fondata nei primi principii del natural discorso. Tutte, quante sono, le cose, come furon da Dio create, così sono da lui mosse, e governate. La fortuna dei pagani è un fingimento poetico. Il caso non ha luogo, se non rispetto alle cagioni seconde. Quanto veggiamo avvenire nell'universo, tutto fu da Dio preveduto, e voluto nell'eternità. Da lui procedono tutte le buone, e male venture, le ricchezze e la povertà, la gloria e l'ignominia, la sanità e la malattia, la vita e la morte. Sola la colpa non viene da Dio in conto alcuno. Perocch'ella è deviamento dalla legge divina. Ondechè Dio non la potrebbe volere, senza contraddire a sè medesimo; il

che non può essere. Adunque Dio non la vuole; anzi ce la vieta sotto pene gravissime; benchè ce la lasci commettere per fini imperscrutabili. Vero è, che nell'atto deviante dalla legge divina, si vuol distinguere l'atto stesso, dal suo deviamento. All'atto concorre Dio, il deviamento è tutto dell'uomo. Ciò si vede aperto nell'atto esteriore, il quale partecipa alla bontà, e malignità dell'interiore, onde procede. Un assassino uccide un viandante. È chiaro ch'egli per fare quest'omicidio, dovette dar di piglio al pugnale, appostare con l'occhio la parte, che volea ferire, ficcarvelo dentro. Nessuno di questi atti avrebbe egli potuto fare senza il volere divino. D'altra parte essi non sono cattivi, se non in quanto deviano dalla regola morale. S'egli gli avesse fatti, per salvarsi da un ingiusto aggressore, essi non sarebbono condannevoli. Ciò, che si dice dell'atto esteriore, si può dire altresì dell'interiore, il quale non è cattivo, se non in quanto devìa dalla detta regola. L'atto colpevole di solo un uomo torna talora in danno gravissimo di molti in particolare; anzi di tutta una città, di tutto un regno. Tutti questi danni i quali procedono dall'atto colpevole, Iddio li vuole, or sia per castigare la nostra malvagità, o per affinare la nostra virtù. La qual considerazione senza fallo ci può servire in gran maniera a farceli accettare, e sopportare, finchè a lui piaccia con animo rassegnato, e tranquillo.

Dante chiude la sua preghiera a Cacciaguida con questa memoranda sentenza: « Saetta previsa vien più lenta. » In ciò s'accordano tutti i savi pagani, e cristiani. Cicerone nelle Tusculane *(l. 3. c. 14.)* « egli è, dice, indubitato, che tutto ciò, che si stimi male, quando sia impreveduto, torna più grave. Il perchè, quantunque da sola questa cagione non proceda tutta la tristezza, nonpertanto, come a scemare il dolore, molto può l'antivedimento, e il preparamento dell'animo, abbia l'uomo maisempre alla mente tutti i casi umani. E qui appunto sta il sommo della sapienza; avere profonda conoscenza, e pratica delle uma-

ne vicissitudini; niente di ciò, che sia accaduto, riputar nuovo; niente di ciò, che non sia accaduto, pensare, che non possa accadere. » Le quali sue parole Cicerone conferma con queste di Terenzio tolte dalla scena prima dell'atto secondo del Formione: « dovrebbe ognuno, quanto più gli vanno le cose prosperamente, tanto più seco stesso considerare, come abbia a sofferire le calamità, i pericoli, i danni, gli esigli; e un che torna di fuori pensi pur sempre, essere queste cose comuni, e facili ad accadere, o che 'l figliuolo abbia fatto qualche male, o che sia morta la moglie, o malata la figliuola, acciocchè non trovi egli cosa, che non l'abbia premeditata; e ciò, che fuor di tal pensiero succede, faccia conto di guadagnarlo. »

Seneca nell'epistola settantesima sesta « quando, dice, vorrai fare dell'uomo la debita stima, e sapere quale egli si sia, guardalo ignudo d'ogni bene esteriore. Ponga giù il patrimonio, ponga giù gli onori, e l'altre menzogne della fortuna; svesta il corpo stesso. Considera l'animo, quale e quanto grande egli sia; se grande del suo, o dell'altrui. Se con diritti occhi egli mira le spade lampeggianti, e se sa, che a lui nulla importa, che l'anima esca per la bocca, o per la gola trafitta, chiamalo beato: se quando gli sono dinunziati i tormenti del corpo, sì quelli, che vengono dal caso, sì quelli, che vengono dall'ingiustizia d'un più potente, i vincoli, gli esigli, i vari spauracchi delle umane menti, egli ode imperturbato una sì fatta dinunzia, e dice:

« Vergine a me nulla si mostra omai
Faccia, nè di fatica, nè d'affanno
Che mi sia nuova, e non pensata in prima.
Tutto ho previsto, tutto ho presentito,
Che da te m'è predetto; e tutto io sono
A soffrir preparato. »

Tu oggi mi dinunzi queste sventure; io sempre me le ho dinunziate, e ho preparato l'uomo ai casi umani. Vien

molle il colpo del male antipensato. Ma agli stolti, e a coloro, che credono alla fortuna, ogni aspetto delle cose par nuovo, e improvviso; per tal modo agli imperiti gran parte del male è la novità. Sappi, ch'essi, le cose, che credettero dure, dappoichè vi si sono assuefatti, le sopportano con maggior fortezza. Però il savio s'avvezza ai mali futuri; e quelle cose, che gli altri fanno leggiere col lungo patire, egli le alleggerisce col lungo pensarle. Udiamo talora gl'imperiti dire: sapeva io, che ciò doveva accadermi? Il savio sa potere accadergli ogni sventura; e che che gli accada, egli dice: il sapeva. »

S. Ambrogio negli Ufficii *(l. 1. c. 38.)* « all'uomo forte, dice, s'appartiene non dissimulare, quando gli sta per sopraggiungere qualche disgrazia, ma considerare innanzi, e quasi spiare da una certa vedetta della mente, e andare incontro col prudente pensiero alle cose future, affinchè non abbia poi a dire: queste cose mi son venute addosso, perchè mai non avrei creduto, che le mi potessero avvenire. Pertanto le avversità, se non le consideri molto innanzi, di tratto ti opprimono. Siccome nella guerra il non aspettato nemico appena si soffre; facilmente ci può sopraffare, quando egli non ci trova ben provveduti; così i mali non aspettati atterrano più l'animo nostro. »

Queste dottrine, intorno all'operare dell'uomo forte, paiono discordare da una dottrina del maestro di color, che sanno, il quale nell'Etica *(l. 3. c. 8.)* insegna, la fortezza risplendere nei pericoli di morte, massimamente repentini. E di vero, se proprio è dell'uomo forte antivedere le future calamità, com'esser può, che la fortezza risplenda soprattutto nei casi impreveduti? A togliere, in questo particolare, una tal discordanza d'opinioni, s. Tommaso ragiona in questa forma: « in opera di fortezza, dic'egli *(2. 2. q. 123. a. 9.)* sono da considerare due cose, il procedere dell'uomo forte, e l'abito virtuoso. Secondo la prima considerazione non si può dire, che la fortezza risplenda nei casi repentini. Perocchè il forte in vero

Digitized by Google

studio premedita i pericoli, che possono soprastare, acciocchè possa ad essi resistere, o sopportarli più di leggieri. Dacchè, come dice Gregorio nella omilia trentesima quinta: « le saette antivedute fanno minor piaga; e noi più facilmente tolleriamo i mali di quaggiù, se contro di loro ci premuniamo con lo scudo della previdenza. » Secondo l'altra considerazione, che è dell'abito virtuoso, si dee dire, che la fortezza risplenda principalmente nei pericoli subitani; perchè in essi meglio se ne manifesta l'abito, il quale opera, come la natura. Per la qual cosa, che taluno, senza premeditazione, faccia quello, che s'appartiene alla detta virtù, quando la necessità lo stringe, a cagione dei pericoli subitani; ciò soprattutto manifesta, che l'abito di lei gli è radicato altamente nell'animo. Nonpertanto può taluno, eziandio senza l'abito della fortezza, per la lunga premeditazione apparecchiare l'animo suo, contra i pericoli soprastanti, del quale apparecchiamento anche il forte si vale, quando il tempo il richiede. »

L'insegnamento dei savi, intorno all'utilità del premeditare i mali possibili ad avvenire, si può dimostrarlo vero per queste tre ragioni: primamente un male, che giunge ignoto par sempre maggiore a cagione della immaginazione, la quale lo ingrandisce fino a farlo stimare mortifero. Un uomo, che in tempo di notte si sente d'improvviso afferrare un braccio da una persona non veduta, crede che sia un assassino, che voglia levargli la vita, o almeno il danaro; e sarà forse un amico, che di lui si vuole pigliare un trastullo innocente. Or la premeditazione del male possibile ad accadere, fa ch'esso non ci giunga sconosciuto. In secondo luogo una sventura, che ci trovi male apparecchiati a riceverla, ci torna più dolorosa. Perocchè in tal caso ella, non incontrando veruna resistenza, ci grava di tutto il suo peso. Or la premeditazione dei mali possibili ad avvenire fa, che noi vi ci apparecchiamo con gran diligenza. Il che noi facciamo con queste o somiglianti considerazioni: che queste sciagure ci vengono da Dio; che

sono proprie della condizione umana; che possono, se vogliamo, esserci assai profittevoli. Le quali considerazioni servono maravigliosamente a fortificarci l'animo; e come il corpo naturalmente s'acconcia allo stato dell'animo, diresti ch'esso aggiungono altresì forza al corpo stesso. Per tal modo l'uomo si rende atto a ricevere, e sostenere i mali, che l'assalgono; e l'impeto loro ne rimane in gran parte represso. Infine ognun sa, che il male antico si sente assai meno del nuovo, a cagione dell'assuefazione, la quale fa per così dire nell'animo callo al dolore. Cicerone nel terzo delle Tusculane attesta d'avere veduto in Roma degli schiavi cartaginesi, e macedoni, e nel Peloponneso degli schiavi corintii, i quali al volto, agli atti, al portamento, alle parole mostravano di poco, o nulla sentire il peso della schiavitù. Or la premeditazione del male possibile ad incontrare fa, che l'uomo in corta guisa vi si assuefaccia. Dacchè premeditandolo so lo fa presente al pensiero; lo guarda, per così dire, in faccia; lo esamina a suo grande agio; lo pesa; immaginasi di provarlo, e per tal modo s'avvezza a portarlo di fatto con gran fermezza, quando verrà. Queste considerazioni rendono aperto, quanto a ragione Dante, con tutti i savi pagani, e cristiani insegni che « saetta previsa vien più lenta. »

MASSIMA VENTESIMA

RETTITUDINE, E SICUREZZA DELLA COSCIENZA.

« ..... Coscïenza m' assicura,
La buona compagnia, che l' uom francheggia
Sotto l' usbergo del sentirsi pura. »
Inf. c. 28.

« Ei mi parea da sè stesso rimorso.
O dignitosa coscïenza, e netta,
Come t' è picciol fallo amaro morso! »
Purg. c. 4.

In questi due luoghi Dante parla della coscienza. Nel primo ne commenda la sicurezza; nell'altro la rettitudine, e delicatezza; dove tocca altresì del rimorso. La coscienza è un giudizio della ragione umana, per lo quale ciascun uomo viene applicando la legge naturale alle sue proprie azioni, a fine di conoscere s'esse siano rette, o prave, prescritte, o divietate. Sono nell' animo nostro, quasi come scolpite dalla mano del Creatore, certe idee generali, le quali servono a farci conoscere l' onesto, e il turpe, il giusto, e l' ingiusto. Con queste idee noi, per un cotale impulso della natura, formiamo, secondo l' opportunità, certi giudizii pratici, quali sono, a cagion d' esempio, i seguenti: mantieni l' ordine; adora Dio; onora i genitori; guardati dall'offendere i tuoi simili; i quali giudizii, con vincolo morale, ci stringono ad operare anzi in un modo, che in un altro. In questi generali precetti dimora la legge naturale. Ad una tal norma noi, eziandio nostro malgrado, assai di frequente riferiamo le nostre azioni; e dove ci paia, ch'esse con lei s'accordino, le giudichiamo buone, e da fare;

per contrario, quando ci pare, che da lei discordino, le giudichiamo cattive, e da tralasciare. Questo doppio giudizio noi lo dinotiamo col nome di coscienza. Esso cade talora sopra le azioni, che abbiamo già fatte; talora su quelle, che stiamo facendo; e sovente su quelle, che siamo per fare. Solo in quest'ultimo caso la coscienza ci serve di regola, non negli altri due, se non in parte. Chè bene esser può regolato ciò, ch'è futuro, tuttochè vicino, non ciò ch'è passato.

Chiunque opera conforme al giudizio della coscienza, sente in sè stesso una gran sicurezza, tra i mali, e i pericoli, ond'è assediato. Il qual sentimento non è punto ingannevole. Perocchè Dio difende l'uom giusto dai detti mali, con lo scudo della sua protezione. Vero è, ch'Egli comunemente lascia operare le cagioni seconde, sì quelle che sono necessitate, sì quelle, che sono lasciate libere, secondo le leggi da sè stabilite. Di che avviene, che le sciagure umane sono comuni ai buoni, e ai malvagi; anzi havvene una, la quale è tutta propria di quelli, dico l'essere odiati, e perseguitati da questi. Nonpertanto troppo diverso è l'effetto delle dette sciagure negli uni, e negli altri. Esse acciecano viemmaggiormente, ed indurano i malvagi; per contrario esse affinano la virtù dei buoni, e loro accrescono il merito. Ondechè rispetto a questi, sono anzi beni, che mali, e obbietto anzi di desiderio, che di timore. Però non scemano loro la sicurezza, nè punto intorbidano la gioia, che loro viene dal testimonio della buona coscienza.

La coscienza è sommamente delicata. Ella si risente di qualunque fallo, per quantunque piccolo. Questa estrema delicatezza della coscienza, Dante la notò nel suo maestro, il quale essendo per inavvedutezza caduto in un difetto assai leggero, grandemente se ne attristò. Erano i due poeti alle falde della montagna del purgatorio, in riva al mare; ed ecco veggiono alla lor volta venire, condotta da un angelo una navicella carica d'anime. Dante avendo

tra esse riconosciuto Casella, musico fiorentino, il quale in vita più volte aveagli col canto soave quetato i pensieri affannosi, lo prega di volerlo consolare nel modo usato. Casella per compiacere all'amico, esce di tratto in queste parole, tolte da una canzone di Dante stesso: « Amor che nella mente mi ragiona » cantando con tanta dolcezza, che tutti quegli spiriti pur ora arrivati, e Virgilio stesso s'arrestano ad ascoltarlo, posta in obblio qualunque altra cura. Senonchè, mentre costoro si stanno con tutto l'animo intesi alle note del cantor fiorentino, sopravviene Catone Uticense, che avea in guardia quei luoghi, e agramente li sgrida del loro stare badando, in cambio di correre al monte, a spogliarsi la scorza dei vizii, che non lasciava loro veder Dio. Alle quali parole tutti, come colombi presi da subita paura, se ne vanno qua e là dispersi verso la costa. Ora di questo difetto tanto leggero, Virgilio altamente s'accora mostrando d'averne conosciuta la sconvenevolezza, tanto non per le parole del veglio onesto, quanto pel lume del suo natural discorso. Tanto era delicata, secondo che Dante finge, la coscienza del suo duca.

Chiunque non seguita, operando, il giudizio della coscienza soggiace al rimorso, il quale consiste in un certo dispiacere d'avere trapassata la legge, che porta scolpita altamente nell'animo suo. Allorchè l'uomo è dalla passione incitato ad operare contro il detto giudizio, la coscienza gli dice: non fare, chè ciò è vietato; ma come con questo ammonimento non gli toglie il libero volere, troppo sovente incontra, ch'egli, posto in non cale il dettame della coscienza, obbedisca alla passione. Senonchè di presente s'avvede, ch'egli è caduto in un gran disordine, ch'egli ha depravato sè medesimo. Della quale depravazione, voglialo o no, grandemente s'attrista, e s'accora. In questo segreto, e involontario accoramento dimora il rimorso. Questa spina ha luogo in tutti coloro, che trapassano, operando, la legge, che si portano scritta nel cuore. Nessuno di loro se ne può sottrarre.

A potersi sottrarre dalla spina del rimorso, sarebbe mestieri potersi cancellare dal cuore la detta legge. Ma questo non è possibile. Perocch'essa vi fu scritta da Dio stesso; e di ciò, che fu scritto, dove che sia, dal dito divino, nè una sillaba pure esser può cancellata; o almeno sarebbe mestieri potersi astenere dal giudicare, che certe azioni, a cagion d'esempio, il parricidio, l'adulterio alla nominata regola ripugnano. Ma nè questo pure è possibile; essendo che una tal ripugnanza troppo è da sè aperta, e indubitabile. Come non è possibile, che l'uomo non vegga, che la parte è minore del tutto, così non può essere, ch'egli non vegga, che il parricidio è contrario all'ordine morale. Adunque non potendo l'uomo distruggere il divino divieto, nè disconoscere il disordine di certe azioni, forza è, ch'egli ogni volta, che le fa, senta, suo malgrado, il pungolo del rimorso.

Il rimorso dimostra la malvagità intrinseca di certe azioni umane. L'uomo non s'accora di ciò, che ha fatto, se non perchè vede potergliene venire alcun danno, o s'accorge, che non era convenevole il farlo. Or noi veggiamo, ch'egli non di rado si duole eziandio di certe sue azioni, che sono per tornargli, non dannose, ma grandemente profittevoli; d'un occulto omicidio, a cagion d'esempio, che gli procaccia una pingue eredità. Adunque è manifesto, che in tal caso egli se ne attrista, perchè comprende, ch'esse sono da sè sconvenevoli, cioè malvage. Il rimorso dimostra, che v'ha un Dio punitore inesorabile dei misfatti umani. Chi pecca teme, eziandio quando sa, che il suo peccato si rimane occulto a tutti gli altri uomini. Dal qual timore non lo franca l'oro, nè l'astuzia, nè la real dignità. Or di chi teme egli l'uomo empio in tal caso? Non certo degli altri uomini, ai quali le sue tristizie sono ignote, o reputate degne di scusa. Adunque teme di Dio, dal quale esser dee tra breve inesorabilmente punito.

FINE.

INDICE

Prefazione . . . . . Pag. 3

MASSIME RELIGIOSE

1.ª *La creazione dell' universo è un effetto della divina bontà* 7
2.ª *L' universo è una immagine di Dio* 17
3.ª *Vizio della superbia — irragionevolezza del superbire — peccato di Lucifero* 26
4.ª *Creazione d' Adamo — doni soprannaturali, onde fu ricolmo — suo peccato — trasfuso in noi suoi figliuoli* 41
5.ª *La morte di Cristo fu ad un tempo una giusta vendetta, che Dio prese del peccato d' Adamo, e un delitto gravissimo degli ebrei — Dio per redimere l' uomo non potea scegliere altro mezzo più degno* 53
6.ª *Verità della religione cristiana — virtù della fede.* 66
7.ª *Desiderio del vero — difficoltà di trovarlo.* . . 77
8.ª *Le due guide dell' uomo nella via della salute* . 88
9.ª *Sodezza ed utilità della speranza cristiana* . 99
10.ª *Quanto i beni celesti prevalgano ai terreni* . 113
11.ª *Amor di Dio, e del prossimo* 124

Digitized by Google

12.ª *Del voto — quanto fedelmente si debba adempirlo.* 136
13.ª *Timore di Dio — divina vendetta* 147
14.ª *Forza del pentimento cristiano — ampiezza della divina misericordia — valore della scomunica ecclesiastica* 157
15.ª *Utilità nei suffregi, rispetto alle anime, che sono nel purgatorio — efficacia della preghiera.* 167
16.ª *Incomprensibilità dei divini disegni, in ciò, che riguarda alla salute eterna degli uomini.* 178
17.ª *Prescienza divina, e com' ella s' accordi con la libertà dell' umana volontà* 190
18.ª *Resurrezione dei morti — Giudizio universale.* 202
19.ª *Eternità delle pene infernali.* 215
20.ª *I beati partecipano inegualmente alla divina visione, i loro desiderii pienamente si quietano nella divina volontà* 229

MASSIME MORALI

1.ª *L' uomo è fatto per la virtù, e per la verità* . 239
2.ª *L' uomo ha natura socievole* 245
3.ª *Del coltivamento delle attitudini naturali.* . . 349
4.ª *Le passioni, e i loro segni* 253
5.ª *Che non ogni amore è lodevole* 259
6.ª *Cure non di rado vane, e malvage degli uomini mondani.* 264
7.ª *Vanità delle ricchezze.* 269
8.ª *Vanità della gloria* 273
9.ª *Nobiltà del sangue.* 279
10.ª *Disordine della lussuria* 282
11.ª *Viltà d' animo* 286

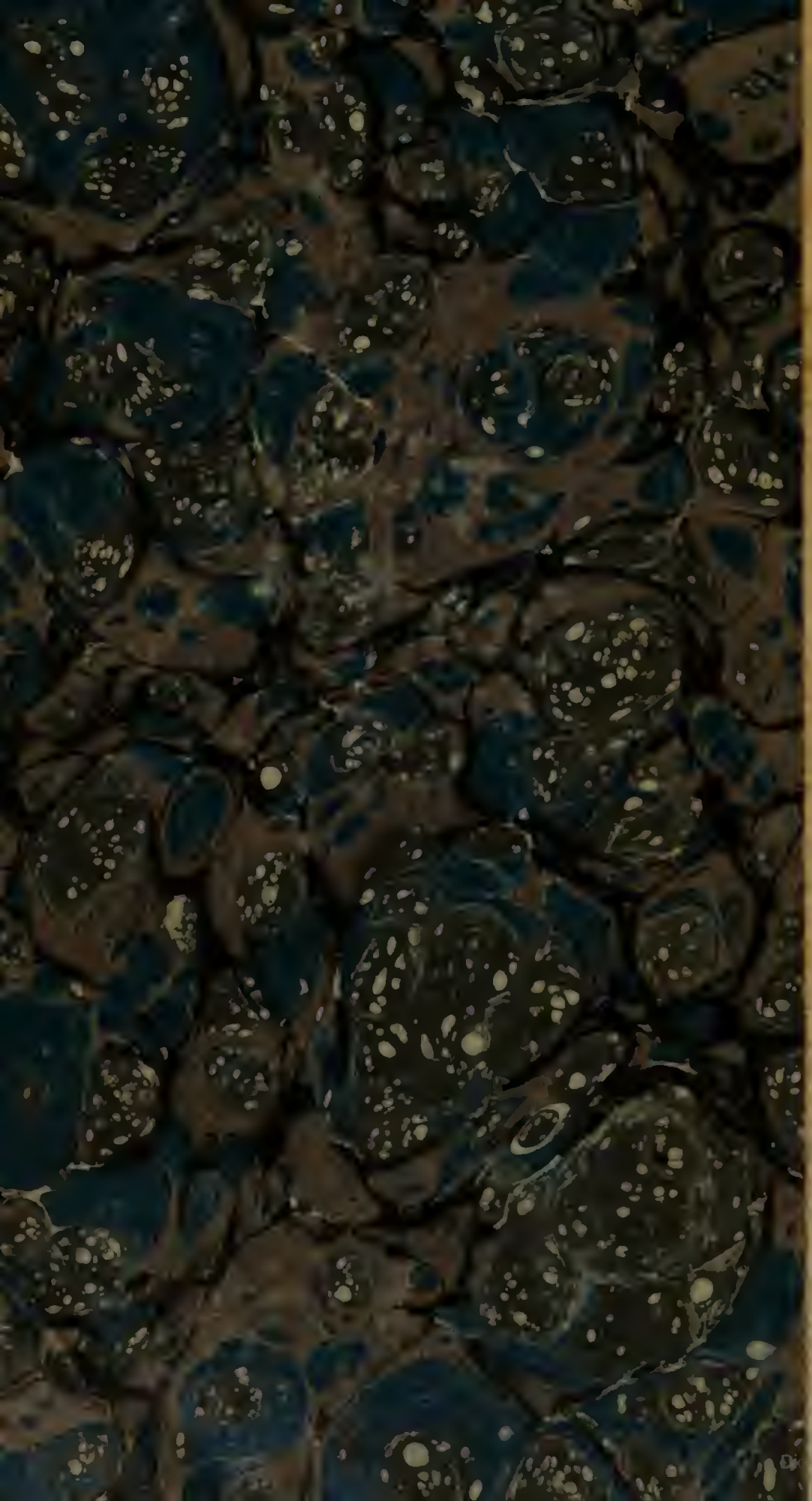
BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

12.ª *Oblio in che viene, presso i posteri, l' infingardo.* 293
13.ª *Quanto sia sconvenevole porgere orecchio alle parole rissose delle persone plebèe.* 297
14.ª *Che non si dee tacere il vero per tema di spiacere altrui* 302
15.ª *Che non si dee far caso dei discorsi degli uomini* 309
16.ª *Che nell' esercitare la beneficenza si dee, non pure seguir la domanda, ma prevenirla* . . 314
17.ª *Memoria del tempo felice, nella miseria* . . 322
18.ª *Miserie dell' esiglio* 326
19.ª *Che le sventure si vogliono sostenere con animo forte, e imperturbato* 335
20.ª *Rettitudine, e sicurezza della coscienza.* . . 345

Mg 2017004

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google